Arte de probar

Ironía y lógica en India antigua

Juan Arnau





FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ARTE DE PROBAR

Ironía y lógica en India antigua

JUAN ARNAU

ARTE DE PROBAR

Ironía y lógica en India Antigua



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, octubre de 2008

Arnau, Juan
Arte de probar. Ironía lógica en la India antigua / Juan Arnau; índice analítico de Javier Suberbiola. – Madrid: FCE, 2008
152 p.; 21 × 44 cm – (Colec. Filosofía)
ISBN 978-84-375-0621-0

1. Filosofía oriental I. Suberbiola, Javier, índice II. Ser. III. t.

LC B121 Dewey 181.4 A 779a

Diseño de portada: Leo G. Navarro

Vía de los Poblados, 17, 4º - 15. 28033 Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es

Fondo de Cultura Económica
Carretera de Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN: 978-84-375-0621-0
Depósito legal: M-43242-2008

Impreso en España

Índice

A Óscar Pujol,
vecino de Banaras

El lenguaje no es en absoluto una cosa científica, sino una cosa artística, algo inventado por cazadores, asesinos y otros artistas mucho antes de que la ciencia fuera siquiera soñada. La verdad es simplemente que la lengua no es un instrumento en el que se pueda confiar, como un teodolito o una cámara. La lengua es un miembro poco dócil, como la llamó el sabio, una cosa poética y peligrosa, como la música o el fuego.

G. K. CHESTERTON

AGRADECIMIENTOS

Arte de probar se inició en la Universidad de Michigan como un estudio monográfico de los debates en India antigua. En un momento de la investigación descubrí que mi proyecto, al menos en parte, ya había sido llevado a cabo y que su resultado se hallaba escondido en una de las bibliotecas que la Universidad destina a libros antiguos o de rara circulación. Lo había realizado una profesora de sánscrito de la Universidad de Gujarat, Esther A. Solomon, y se había publicado en Ahmadabad en 1978 bajo el título *Indian Dialectics*. Fue entonces cuando decidí dar un giro a mi investigación y ofrecer un comentario, a caballo entre el pensamiento clásico de la India y la filosofía de hoy, sobre lo que supone participar de la filosofía de manera irónica, como hicieron los vitandines en la India antigua y como hacen hoy día muchos filósofos profesionales.

Desgraciadamente para el investigador de hoy no es posible seguir la máxima de Horacio: "guarda tu trabajo durante nueve años", y este libro sale a la luz aunque se encuentre muy lejos de haber agotado un tema, por otro lado, inabarcable. Quiero expresar mi agradecimiento más sincero a Jesús Aguado por sus comentarios y observaciones al primer manuscrito. Gracias también a Chantal Maillard por animarme a escribirlo, a José Luis Giménez-Frontín por invitarme a presentar el tema en unas jornadas en Barcelona y a Bimal Krishna Matilal por todo lo que nos ha dejado escrito sobre un tema tan debatible.

Valencia, 21 de Abril de 2008

LÓGICA E IRONÍA

¿Es posible consagrarse a la lógica, entrenarse pacientemente en sus jugadas, aprender sus movimientos más gráciles, conjugar sus formas más sutiles y, al mismo tiempo (o por eso mismo), desconfiar de sus posibilidades y recelar de sus resultados? ¿Se puede practicar la lógica sin creer en ella? ¿O es precisamente ese escepticismo el que da sentido y hace posible su práctica? ¿Está, en definitiva, toda lógica destinada a la ironía?

El breve ensayo que presentamos intentará responder a algunas de estas cuestiones, y lo hará siguiendo el rastro de una corriente de pensamiento que animó y desafió constantemente la especulación en la India antigua. Su impulso atravesó diferentes escuelas filosóficas y sus valedores fueron llamados vitandines. Hubo vitandines materialistas (cārvāka), budistas (mādhyamika) e hinduistas (vedānta advaita), de modo que no puede decirse que constituyeran una escuela. El vitandín no aceptaría pertenecer a un club que lo aceptara como miembro. Sin embargo, todos ellos compartieron una misma actitud hacia la lógica y, de forma más general, hacia las posibilidades de lo discursivo. El vitandín fue, por encima de todo, un experto en lógica, pero, frente a otros pensadores, mantuvo una actitud descreída hacia ella. Desconfianza que les acarrearía numero-

sas enemistades y grandes admiradores, sobre todo entre los poetas.

Una de las tareas que llevaron a cabo estos lógicos descreídos consistió en participar en los debates refutando los puntos de vista ajenos, sin decidirse a postular (y defender) un punto de vista propio. Fueron llamados vitandines, término un tanto despectivo que hacía referencia a su actitud crítica y, a veces, juguetona y pendenciera. No faltaron intentos de expulsarlos de las controversias públicas en las que se debatía el conocimiento y nunca terminarían de librarse del todo de su fama de arrogantes y provocadores.

Este ensayo tratará de rescatar la figura del vitandín, generalmente despreciado (y temido) por las tradiciones dominantes de la filosofía de la India, a pesar de que tuvo prestigiosos representantes como Nāgārjuna (budista mādhyamika) y Śrīharṣa, (vedānta advaita) e intentará conectar su "postura" filosófica con algunas de las cuestiones del llamado *fin de la metafísica* que ocupan a la filosofía occidental contemporánea.

Se baraja además la idea, sin pretender probarla, de que la lógica proviene del teatro y que, con el vitandín, regresa al teatro. Al fin y al cabo, ¿qué es el teatro sino el pacto, eficaz y lujoso, con el absurdo? No resultaría difícil demostrar que la lógica de la India antigua fue el resultado de la práctica social del debate, que refinó los procesos formales de la argumentación y, a través de los manuales de entrenamiento, clasificó falacias, inferencias y toda una serie de herramientas dialécticas que hoy llamaríamos operaciones lógicas. El debate (origen

de la lógica) fue a su vez, como espectáculo, heredero de los intercambios de acertijos que tenían lugar entre los sacerdotes del ritual védico. De modo que se podría decir que la lógica tuvo su origen en una dramatización, una puesta en escena del saber: un sacerdote arrojaba sobre el otro una retahíla de acertijos que el segundo respondía a velocidad vertiginosa. De ese espectáculo de la inteligencia, en un entorno ritual, surgiría el debate, en un entorno político, las cortes de príncipes y soberanos. No hay modo de probar esta hipótesis, simplemente la muestro aquí, la pongo en escena. Lógico.

MAGIA Y POLÍTICA DEL VERBO

El arte de la conversación es inseparable de la filosofía en la antigüedad. Tanto en la Grecia clásica como en la India antigua la especulación filosófica se desarrolló a partir de diálogos, polémicos o amistosos, donde se debatían diferentes visiones del mundo. Lo que hoy llamamos *pensamiento filosófico* en ambas tradiciones es en gran medida el registro de tales conversaciones. La técnica y el modo de conducir un diálogo fue lo que Aristóteles llamó dialéctica (*dia-legein*), cuya fundación atribuía a Zenon de Elea, gran maestro en disputas. El término dialéctica nos servirá aquí para referirnos a la capacidad de defender o atacar una idea (capacidad que no sólo dependerá de razones y argumentos, sino también de trucos y afectaciones) y, de forma más general, a la destreza en el razonamiento y la discusión.

La controversia ha servido a menudo de entrenamiento intelectual. Kant pedía a sus alumnos que defendieran una tesis, para a continuación hacerse cargo de la contraria; este ejercicio servía para desarrollar las capacidades dialécticas de los estudiantes y les permitía al mismo tiempo experimentar la ilusión de la persuasión y, con ello, la ilusión de la lógica. Lo que Kant hacía en sus clases fue frecuente en la antigüedad griega e india. Todavía hoy la destreza dialéctica queda probada

cuando uno es capaz de defender una tesis considerada inferior o débil. Se cuenta que Gedun Chopel, una de las mentes más brillantes del Tíbet del siglo xx, podía defender que las plantas tenían conciencia, una creencia jainista que los budistas consideraban absurda.

Algunos de estos maestros en el *arte de probar* y expertos en la ciencia de la persuasión se convertirían, tanto en el Ganges como en el Mediterráneo, en profesionales del debate. En sus academias enseñaban tanto gramática como hermenéutica (crítica textual). Protágoras fue el primero en escribir un tratado sobre técnicas de la argumentación y, según Aristóteles, era capaz de convertir la idea más frágil en la más incontestable.[1] En la India las escuelas budistas e hinduistas produjeron también numerosos manuales de entrenamiento dialéctico. Para estos gladiadores del razonamiento siempre era posible rebatir una tesis, o defenderla. Incluso hubo escuelas de pensamiento dedicadas exclusivamente a la refutación, cuya metodología consistía en una dialéctica negativa que reducía al absurdo cualquier tesis o proposición que se planteara, y se negaba a defender ninguna. Paradójicamente (o quizás no tanto) estas corrientes de pensamiento se hallaban inscritas en tradiciones filosóficas, como el madhyamaka o el vedānta, asociadas a religiones como el budismo o el hinduismo, que aceptaban todo un conjunto de creencias.

[1] Los escritos de los sofistas se han perdido, nuestra principal fuente de información es Platón, un testigo hostil, que los consideraba fraudulentos practicantes de la filosofía, y un implacable censor que abogó por suprimir de los relatos míticos los episodios en los que los dioses cometían fechorías o aberraciones.

Cada visión del mundo parte de ciertos postulados (cuyo sentido y condición es precisamente el no ser cuestionados), lo que Gadamer llama, en sentido positivo, pre-juicio, es el punto de partida de toda inquisición sobre el mundo. La discusión con un adversario dialéctico puede hacernos ver la fortaleza o debilidad de nuestra idea inicial y podrá ayudarnos a corregir nuestra postura o a reafirmarnos en ella. Si elegimos lo primero, podremos depurarla, afinarla y reconocer sus limitaciones, o podremos reformular los postulados en los que se basaba. En la India antigua, si un dialéctico perdía un debate debía convertirse en discípulo del que lo había derrotado. Ese es el valor heurístico que muchos filósofos encontraron en la dialéctica y que el jainismo llevó a su máxima expresión con la doctrina de anekāntavāda.

Lo que pensamos sobre el mundo es el resultado de inumerables diálogos, y de una larga historia de batallas por el estatuto de lo verdadero. No importa que esos diálogos (o enfrentamientos) ocurran en la intimidad de la mente (pensar es dialogar con uno mismo), en la lectura solitaria (que dialoga con un texto) o en la arena política, siempre acaban afinando y desarrollando nuestra concepción de lo que el mundo es.[2] En este sentido se puede afirmar que todo conocimiento tiene una naturaleza dialéctica, o mejor, dialógica.

[2] A estos diferentes tipos de diálogo se podría añadir el diálogo que el lenguaje mantiene consigo mismo, en cuya vanguardia están los poetas, y ese otro diálogo entre las diferentes literaturas que llamamos traducción. (Véase Arnau 2008).

Las diferentes visiones del mundo, con sus bondades y limitaciones, son resultado de antiguas querellas y enfrentamientos (*i.e.*, aristotélicos y platónicos, realistas e idealistas, analíticos y continentales) cuyas confrontaciones han ido, en el mejor de los casos, ajustando, corrigiendo y depurando los posicionamientos. Si bien es cierto que en este sentido todo pensamiento tiene una naturaleza dialéctica, no es tan claro que en ese proceso histórico haya un avance (en el sentido de acercarse a un lugar determinado). Pues en la idea misma de que las descripciones del mundo se acercan a lo que el mundo es late agazapada otra idea, esa que dice que el mundo tiene unas leyes escritas que la investigación irá paulatinamente desvelando. Según esta concepción mosaica (*i.e.*, las leyes del mundo están ya escritas, el universo habla el lenguaje de las matemáticas), desmentida por los vitandines y, más recientemente, por los historiadores de la ciencia tras la revolución kuhniana, el mundo no sólo tiene un orden, sino que el universo es un acertijo (habla un lenguaje) cuya solución en algún momento encontrará la dialéctica (lo que significaría la muerte y desaparición del pensamiento).

Los vitandines desconfiaron de la idea de un lenguaje del mundo, creyeron, como creen algunos filósofos contemporáneos, que el mundo no habla, que somos nosotros, los hombres, los que hablamos, y que la lengua misma (esa que hace posible la ley) es un asunto humano y no divino o cósmico. Desde antiguo, los *vitandines* mostraron su escepticismo respecto a la posibilidad de definir el mundo. Fueron conscientes de que

el conocimiento depende de ciertos lenguajes científicos, con sus vocabularios que configuran, definen y perfilan los objetos que designan, y que cuando hablamos diferentes lenguajes (el de la lógica, el de la medicina, el de la religión) no es posible hablar de progresión ni de conmensurabilidad, pues nos estamos desplazando de un lenguaje a otro. (Limitarse a un único lenguaje supondría un reduccionismo insoportable.) Y es en este punto donde los vitandines entroncan con la crítica kuhniana de las concepciones científicas basadas en la metafísica mosaica de unas leyes del mundo.

Pero en la India se enfatizó además una idea que en la tradición europea, debido fundamentalmente al éxito del platonismo y la escolástica medieval, se mantuvo soterrada. Las leyendas y hagiografías de filósofos y santos del ámbito indotibetano vincularon la persuasión y el hechizo, el poder de convicción mediante el razonamiento con la seducción mediante encantamientos o artes mágicas. De modo que estas tradiciones vieron en el filósofo una suerte de hechicero. Las narraciones substituyen argumentos por prodigios, como si la literatura configurara el discurso teórico de los procesos históricos (de Certeau). En sus leyendas chinas y tibetanas, Nāgārjuna aparece como un mago y no como un lógico, las maravillas y los prodigios sustituyen a los argumentos y el razonamiento (yukti). Es muy probable que en la India estas categorías no hayan estado tan separadas como lo estuvieron en las tradiciones grecolatinas, siendo entonces posible ver la dialéctica (y la investigación en general) como una versión de la magia.

Las polémicas filosóficas jugaban un papel decisivo en la vida de las diferentes comunidades de pensamiento, que competían en los debates por los favores reales. En la versión de Kumārajīva de la leyenda, Nāgārjuna, célebre por sus triunfos dialécticos frente a los heterodoxos, convierte al mahāyāna a un rey del sur de la India no mediante argumentos, sino gracias al arte de la magia. En otro "debate" ridiculiza a un fatuo brahman creando un elefante blanco que lo ensarta con uno de sus colmillos y lo desaloja del loto donde se hallaba sentado. Xuangzang cuenta cómo Āryadeva, discípulo de Nāgārjuna, se ofrece a viajar a Vaisali (donde los seguidores del mahāyāna han sido derrotados en debate público), para "echar abajo la montaña de la heterodoxia" y "encender la antorcha de la verdadera enseñanza". El maestro duda, los heteredoxos de Vaisali están bien entrenados en las artes de la argumentación, pero acepta finalmente que su discípulo los enfrente. Temerosos de la llegada de algún experto dialéctico, los heterodoxos cierran las puertas de la ciudad. Āryadeva logra entrar disfrazado, escondiendo sus hábitos en un fardo de yerba. Duerme en la torre de un monasterio y al amanecer hace sonar las campanas, que son repicadas por todos los monasterios de la ciudad. Los emisarios anuncian al rey que el recién llegado pretende limpiar la afrenta a la comunidad budista. El rey reúne a su corte y promulga un decreto: se celebrará el debate con una condición: el que pierda deberá morir.

EL NACIMIENTO DE LA LÓGICA

La lógica en la antigüedad india se desarrolló a partir de la práctica de la discusión, organizada en torno a debates que dirimían diferentes cuestiones y que estaban presididos por una asamblea de jueces que dictaminaba el vencedor. Los patrones formales de la inferencia, la reducción al absurdo, los compendios de falacias o pseudo razones, la clasificación de los argumentos circulares y otras estrategias lógicas fueron desarrollándose como consecuencia de la necesidad de decidir un ganador. Los príncipes y soberanos solían congregar periódicamente a representantes de las diferentes escuelas para que debatieran sus puntos de vista o formaran asambleas para poner en común los planteamientos de sus respectivas ciencias (vidya).[1] La práctica de competiciones dialécticas fue al parecer frecuente y así lo atestiguan tanto los diálogos de las colecciones budistas (sūtra) y jainistas (āgama) como la literatura médica (Caraka-saṃhitā), textos doctrinales (Kathāvatthu) y jurídicos (Artha-śāstra) o tratados de lógica (Nyāya-sūtra). Los debates adquirirían con el tiempo una gran importancia social y política: de su resultado dependían en gran medida las condiciones de vida de

[1] Estos congresos fueron llamados samiti, saṅgīti, goṣṭhī o prariṣad.

las escuelas en litigio, por lo que la destreza persuasiva o el *arte de probar*, se convertiría en una ciencia en sí misma.

En la *Upanisad del bosque* (Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad) aparece una de las primeras menciones a los debates y la *Gran épica de los Bharata* (Mahābhārata) llega incluso a inventariar algunas de las falacias de la época. En los sūtra budistas se observa que el método de Śākyamuni de responder las cuestiones que le plantean los sabios de su tiempo denota ya una cierta refinación formal. Existe un texto del sutta pitaka pāli que lleva por título *El diálogo sobre la inferencia* (anumāna-sutta) y en muchos otros textos budistas y jainistas se mencionan a los tārkika o lógicos, los expertos en la ciencia del razonamiento (tarka). Mahāvīra, fundador del jainismo, desarrolló a su vez una *lógica del quizás* (syādvāda), que consideraba los diferentes puntos de vista desde los que las proposiciones podrían resultar verdaderas, falsas o simplemente plausibles.

Algunos eruditos consideran que la lógica pudo surgir de las asambleas que mantenían los médicos de la tradición ayurvédica, que debatían diagnósticos y enfermedades, y que aparecen registradas en la *Colección de Caraka* (Caraka-saṃhitā).[2] Otros consideran que fueron las discusiones litúrgicas que mantenían los sacerdotes en los intervalos entre las ceremonias y que versaban sobre la interpretación de los textos védicos y los significados del ritual.[3] También se ha sugerido que fueron los acertijos de naturaleza especulativa (brahmodya)

[2] S. Dasgupta, *A history of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.

[3] Esther Solomon, *Indian dialectics*, Ahmedabad, 1978, p.878.

que recitaban los sacerdotes durante el ritual.[4] Los diferentes contextos de un posible origen de la lógica en la India oscilan entre tres posiciones: el diagnóstico médico (Dasgupta), la *ciencia* del ritual (Solomon), estrechamente relacionada con la gramática, como ha mostrado Staal,[5] y la hermenéutica de unos himnos de naturaleza poética y mitológica (Keith).

Al margen de la plausibilidad de todas estas hipótesis: la lógica como subproducto del mito, la salud o el ritual, es posible considerarla de una forma más general como consecuencia de la controversia y de las diferencias de opinión, viendo en los conceptos y categorías que ella suscita un producto de la confrontación de dichas diferencias. La lógica, según esta perspectiva, sería entonces el efecto del arbitrio humano por dar solución a los desacuerdos sobre lo que pasa en el mundo. La lógica sería la distancia entre las diversas escuelas de pensamiento y la regla misma que mide esa diferencia.[6] Desde esta perspectiva, la lógica no es sino el desacuerdo puesto en escena, representado y dictaminado en las asambleas (pariṣad) donde se discuten las diferentes visiones del mundo, y no la consecuencia de un orden preestablecido del mundo, un *logos*, como consideró parte de la antigüedad griega.

[4] Arthur Keith, *Religion and Philosophy of the Vedas*, Harvard UP, 1925, p. 344.

[5] Frits Staal, *The Science of Ritual*, Bhandarkar, Institute Press, Poona, 1982.

[6] Diferencias en las que estuvieron en juego no sólo los argumentos, sino la condiciones de vida de las diferentes comunidades que los esgrimían, y las posiciones que éstas ocupaban en la jerarquía social.

LÍMITES DEL LENGUAJE

También resulta posible considerar una última alternativa, todavía más general que las discutidas anteriormente, la lógica como consecuencia ineludible de la evolución de los lenguajes. La lógica entonces, como el idioma mismo del que nace, dará a luz (revelará) algunas *cosas* (esa revelación no consiste únicamente en destapar lo que allí estaba, lo implícito, sino que también es una creación) al tiempo que ocultará otras, cada lengua, como decía Ortega, paraliza la inteligencia en determinadas direcciones. Según esta concepción, propia del vitandín, el lenguaje es una potencia transformadora más inclinada a la creación de enigmas que a su resolución. Como si la lengua misma prefiriera la inquisición a la elaboración paciente de respuestas.

Las tradiciones escépticas de la India arriesgaron constantemente el sentido filosófico mediante aporías y paradojas, realizando las primeras incursiones en la exploración, quimérica y vertiginosa, de los límites del lenguaje. Quizá en su escepticismo existiera una confianza en las posibilidades creativas, nunca resueltas, del lenguaje, quizá ellos esperaron demasiado de las palabras, mientras que sus críticos se conformaban con lo que las palabras les daban, demasiado poco. Para la tradición escéptica la duda no fue nunca un peligro (lo peligroso era precisa-

mente la certeza) de modo que se vieron impelidos a desmentir el lenguaje convirtiendo uno de sus recursos, la ironía, en una fuerza liberadora.

La pregunta por el sentido y los límites del habla tiene para el vitandín una respuesta no formulada, no escrita. Su actitud hacia el lenguaje nos permite atisbar su intuición, aunque la lógica de su posición le impidiera expresarlo: las palabras son un tejido que vela el brillo de una realidad accesible *gracias a* ellas pero no *mediante* de ellas: el velo de māyā, tema recurrente de la especulación del madhyamaka y del vedānta en torno al lenguaje. Gracias a ellas porque las palabras son un recurso indispensable para indagar y escrutar esa realidad que velan. Y no mediante ellas porque hay que ser capaz de desprenderse de las palabras si se quiere acceder al sentido último. El lenguaje es cantera de un arte alucinógeno pero sin él no es posible acceder a lo más hondo de esa mina de tesoros, asediada por una *oscuridad* que el madhyamaka llamó paramārtha.

El vitandín es un observador observado, se observa a sí mismo hablar, pensar, escuchar, contempla el mundo mediante palabras pero desconfía sistemáticamente de ellas. Intuye que las palabras no son herramientas neutrales, *sabe* que las palabras que utiliza configuran ya su identidad y las desmiente para sí mismo, para no apegarse a ellas. *Sabe* que articulan su inteligencia y saturan cada poro de su piel. *Sabe* que no es posible tratar al lenguaje como si fuera algo externo, algo de lo que se pudiera disponer o no. El vitandín propone un trabajo sobre el lenguaje que reconoce, por un lado, la necesi-

dad, ineludible, de lidiar con palabras y por el otro la ostentación, imposición y proyección con las que las palabras abruman al mundo, lo obstaculizan y lo ciegan.

La razón, la inteligencia sana de las cosas, como decía Aristóteles, es posible gracias a la empatía que existe entre ellas. Para los mādhyamika esa razón era posible gracias a la vacuidad de las cosas (vacuidad que hacía posible su empatía). De esa empatía o vacuidad, razona el vitandín, extrae su sentido la conceptualización, que es siempre, en sus comienzos, una suerte de dogmatismo tentativo, que se convierte en ostentativo cuando trata de imponerse sobre experiencias moldeadas con otras palabras, con otros dogmatismos tentativos, con otros barros. Para neutralizar esa violencia intelectual el vitandín desenvaina la espada de madera de la ironía.[1]

Pero hay además otra razón de su amor desapegado al lenguaje. No es necesario conocer todos los secretos del mundo, hay cosas que se ven mejor desde fuera, veladas, extrañas, ajenas, como detrás de una cascada o de una hiedra. De ahí que su trabajo dialéctico desentrañe las palabras y extraiga de ellas su otro sentido, el que no se presenta primero, el figurado. De modo que la ironía y la metáfora se convierten en recursos favoritos para combatir la ostentación de lo literal, pues es en ellas donde el lenguaje logra desdecirse a sí mismo. Explota los yacimientos de una ambivalencia que hace posible, para decirlo en términos de Wittgenstein, “mostrar sin

[1] Como en el célebre episodio del Bodhicāryavatāra de Śāntideva. Véase *Iniciación en la práctica del despertar*. Edición de Luis O. Gómez, Madrid, Ediciones Siruela (en prensa).

decir". Hacer surgir lo último (paramārtha) recurriendo a lo primero (samvṛti), que es convención social, acuerdo común sin el cual ese desdoblamiento no sería posible.

Pero el vitandín no reifica sus metáforas y sus *figuras*. Rechaza al mismo tiempo la negación del lenguaje pues sabe de su imposibilidad: estamos hechos de palabras. Esa reificación resultaría tan nociva como creer que las palabras dicen lo que parecen decir. Su actitud no es por tanto una negación o una nada, tampoco la mitificación de un silencio inaccesible, sino un hacer y un mirar y, en el nivel discursivo, un modo irónico, a veces socarrón (pasión por el absurdo) de conducirse por lo verbal.

Su discurso muestra las correspondencias que el lenguaje establece consigo mismo, sólo acepta vocabularios suspendidos, palabras oscilantes, metáforas de la ilusión. De modo que sus palabras terminan siempre por perder la consistencia que su interlocutor les supone. Y serán llamados charlatanes e incluso lunáticos (Uddyotakara). No quieren abandonar la perplejidad, pero eso no les impide "tomar la palabra (prestada)", pero sin hacerla propia ni convertirla en capital de una proposición que les perteneciera y que pudieran intercambiar en el negocio de la discusión. El vitandín juega con dinero prestado, de ahí que muchos consideraran injustificada su participación en los debates. Carece de un capital propio de proposiciones, no tiene nada que probar. Rechaza (aquí la imposibilidad, aquí la utopía de este proyecto intelectual) su identidad hecha de pala-

bras o ideas. Y, sin embargo, pretende convencer a los demás de que nada puede probarse.

Un personaje de Borges, *Funes el memorioso*, ilustra esta antigua querella. Tras caerse de un caballo, Funes adquirió una memoria y una percepción infalibles. Todo lo que veía lo podía recordar, hasta el fuego cambiante, las sucesivas caras de un muerto en un velorio, los avances de la humedad y la corrupción, la innumerable ceniza... A partir de ese momento para Funes resultaba incomprensible que la palabra *perro* designara animales tan dispares, pero no sólo eso, le irritaba que el perro de las tres y cuarto se llamara igual que el *mismo* perro a las tres y media. Funes se vio obligado a rechazar ideas generales como "perro", "circunferencia" y "hombre", ¿qué perro, qué circunferencia, qué hombre? Su extraordinaria memoria le impedía pensar, pues pensar es precisamente olvidar diferencias, generalizar, abstraer. Esas generalizaciones vienen impuestas por las palabras que por un lado nos hacen creer en la identidad, favorecen la "cosa en sí" (svabhāva), y por el otro sirven de herramienta y vehículo del pensamiento. Sin palabras (o abstracciones de algún tipo) el pensamiento sería impensable.

LA TRADICIÓN LÓGICA

Uno de los primeros intentos de sistematizar la ciencia del razonamiento (tarkavidyā), la discusión filosófica y el debate (vādavidya) fueron los aforismos de los Nyāya-sūtra, de fecha incierta pero que podemos situar a comienzos de nuestra era. Este trabajo, que la tradición atribuye a Akṣapāda Gautama, fue considerado el texto fundacional (mūla) de la lógica en la India. Todo el desarrollo posterior del arte del razonamiento dependería, en mayor o menor medida, de dicho texto: comentarios que refinaban sus categorías, como los de Vātsyāyana (s. V) y Uddyotakara (s. VII) o críticas severas como las de Nāgārjuna (s. II) (Vaidalya-prakaraṇa) y Śrīharṣa (s. XII) (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya) que las cuestionaban y proponían hablar en otros términos.

El primer aforismo de los Nyāya-sūtra lista dieciséis categorías (padārtha). Los debates y el arte de la argumentación se organizaron en torno a éstas, pues incluso aquellos que no las aceptaban debían asumirlas provisionalmente para entrar en la arena de la discusión y poder rebatirlas.

> (1) Medios de conocimiento (pramāṇa). (2) Objetos a conocer (prameya). (3) Duda (saṃśaya). (4) Propósito (prayojana). (5) Ejemplo (dṛṣṭānta). (6) Supuesto (siddhānta). (7) Miembro de la inferencia (avayava). (8)

Razonamiento hipotético (tarka). (9) Comprobación (nirṇaya). (10) Discusión constructiva (vāda). (11) Discusión tramposa (jalpa). (12) Argumentación negativa o capciosa (vitaṇḍā). (13) Falacia (hetvābhāsa). (14) Palabrería (chala). (15) Sofismas (jāti). (16) Posición derrotada (nigraha-sthāna).

En estos términos, positivos y negativos, se establece la ciencia del argumento, y con ellos o contra ellos se posicionaran las distintas escuelas filosóficas. En cierto sentido se puede decir que los Nyāya-sūtra son tanto un manual de entrenamiento dialéctico para los participantes con éxito en los debates como el conjunto de reglas que han de gobernar dichos debates. El texto enumera falacias comunes, réplicas inválidas, errores de argumentación, y en él comprobamos hasta qué punto la ciencia de la argumentación (tarka) y de la lógica (nyāya) resulta inseparable de la misma práctica social del debate.

El debate presupone la controversia, la lucha por el estatuto de lo verdadero, y es la misma controversia la que refina los vocabularios, agudiza el ingenio y transforma las descripciones del mundo, proponiendo nuevas terminologías, distinguiendo lo pertinente de lo accesorio, la palabrería (chala) de la razón fundada (hetu). Las prácticas discursivas interactúan y de esa lucha nace una nueva visión, una visión que nunca es completa, nunca perfecta, y que se desarrolla orgánicamente a partir de dichas prácticas, atestiguando el ineludible condicionamiento histórico y social de toda lógica y constatando la falacia de una lógica (lengua) universal, subterfugio de las diversísimas formas de la dominación.

INFERENCIA

Los lógicos de la Edad Media utilizaban el término latino *inferre* para referirse a la relación o consecuencia (*consequentia*) de dos proposiciones. La primera proposición, llamada antecedente, contenía por implicación estricta la segunda, llamada consecuente. De modo que el razonamiento lógico tenía como fundamento la inferencia, que es una de las formas de la implicación. En la filosofía contemporánea, el término inferencia se entiende en general como un proceso mental que, a partir de ciertos datos, llega por deducción o por inducción a una conclusión, por lo que hoy día los términos inferencia y razonamiento resultan a menudo intercambiables.[1]

En la India antigua la inferencia, en sánscrito anumāna, fue considerada por la mayoría de las escuelas de pensamiento como un instrumento válido de conocimiento. Resultaba lícito y justificado deducir algo de otra cosa, cuando el objeto de la deducción no era accesible a otro medio de conocimiento, por ejemplo la per-

[1] Por ejemplo, Stuart Mill: "Inferir una proposición de una o más proposiciones antecedentes, asentir o creer en ella como conclusión de alguna otra cosa, esto es razonar en el más extenso significado del término" (*Logic* II,1,1). El mismo sentido general se encuentra en Peirce (*Chance, love and logic*, cap. VI). Los filósofos italianos prefieren utilizar el término "ilación", con lo que se amplia todavía más su sentido.

cepción. Este considerar o no la inducción como un medio de conocimiento podría servirnos de primera aproximación para acotar un campo tan extenso como el de la "lógica de la India Antigua". De modo que llamaríamos lógica a aquellos procedimientos de la argumentación que aceptaran la inferencia y dejaríamos fuera a aquellas escuelas que la rechazaban, como por ejemplo, los cārvāka. Pero hubo otras corrientes de pensamiento como el madhyamaka o el vedānta advaita que no consideraban justificado ni probado que la inferencia pudiera ser un medio válido de conocimiento. Para ellos no se podía demostrar que lo fuera, aunque tampoco era posible demostrar lo contrario. Sin embargo, la utilizaban constantemente en sus razonamientos, siempre de forma provisional, para reducir al absurdo las tesis de sus adversarios filosóficos. Los vitandines seguían la lógica de las inferencias, aunque no consideraban que la inferencia misma, "probadora" de los hechos del mundo, pudiera probarse a sí misma. Para ellos no existía una diferencia esencial entre lógica y retórica, entre razón y persuasión, y en este sentido podemos considerarlos representantes de una lógica irónica, como veremos en los capítulos siguientes.[2]

[2] Todavía está por escribir una historia de la lógica en la India, Karl H. Potter, Esther Solomon, Jonardon Ganeri y Bimal K. Matital han dado algunos pasos decisivos en esa dirección, llegándose en 2001 a la publicación del *Indian Logic Reader*, editado por Ganeri y en el que se recogen los trabajos más importantes sobre el tema. Anteriormente se habían escrito obras de índole general, como la de Satish C. Vidyabhusana, publicada en Calcuta en 1920, *A History of Indian Logic*, y en 1956, la también monumental *A History of Formal Logic*, de I. M. Bochenski, que incluía un capí-

El razonamiento formal debía contar de cinco miembros. Esto queda ya atestiguado en la época de Caraka (siglo primero), compilador de un célebre tratado de medicina, la *Colección de Caraka* (Caraka-saṃhitā). La fecha de su composición (incierta) es próxima a la de Kaṇāda, fundador de la escuela Vaiśeṣika, y a la de Gautama, fundador del Nyāya. Ambos textos consideraban la inferencia (anumāna) como un medio válido de conocimiento: resultaba posible conocer la causa de un fenómeno reconociendo algunos de sus efectos, sin que fuera necesario observarlo directamente.

Si mediante la inferencia es uno mismo el que se convence de algo, se la llamaba svārtha-anumāna, distinguiéndola de la que sirve para convencer a otro: parārtha-anumāna. De acuerdo con los Nyāya-sūtra todas las inferencias válidas para los demás pueden describirse mediante un argumento compuesto de cinco miembros y cinco términos técnicos. Veamos el ejemplo clásico que citan la mayoría de los textos:

(1) ¿Hay fuego en aquella montaña?
(2) La montaña echa humo.
(3) Y donde hay humo hay fuego, como en la cocina, y a diferencia del lago.

tulo titulado "The Indian Variety of Logic". Ambos trabajos resultan hoy un tanto obsoletos dado el incremento de traducciones y ediciones críticas de textos de lógica de la India antigua. Uno de los grandes logros en esta dirección ha sido la *Encyclopedia of Indian Philosophies*, editada por Karl H. Potter. Otro las obras de Bimal K. Matital, entre las que desctaca: *The Chacacter of Logic in India* y *Perception, an essay on Classical Indian theories of Knowledge.*

(4) Dado que de aquella montaña sale humo, tiene por tanto fuego.
(5) Hay fuego en la montaña.

El primer miembro del razonamiento se llama pratijñā (es la proposición que hay que probar) y se podría traducir como hipótesis. En los debates cada una de las partes tomaba una posición respecto a dicha hipótesis: pakṣa para el que la mantiene y purvapakṣa para el que la niega. El segundo miembro se llama hetu, y se puede traducir como causa, razón o motivo. El tercer miembro es el ejemplo, udāharaṇa. El cuarto es la aplicación del ejemplo al caso, y se le denomina upanaya. Finalmente, llegamos a la conclusión, nigamana, que tiene la misma forma que la hipótesis, pero que en lugar de una pregunta es una respuesta.[3]

Los cinco elementos del argumento son: (1) pakṣa: el sujeto del razonamiento, en nuestro caso la montaña y al que nos referiremos con el símbolo p. (2) sādhya: la propiedad que se atribuye al sujeto, en nuestro ejemplo estar incendiándose, símbolo s. (3) hetu: la causa asociada con la propiedad atribuida, en este caso el humo, símbolo h. (4) sapakṣa: el ejemplo positivo, en este caso la cocina, símbolo sp. (5) vipakṣa: el contraejemplo, en este caso el lago, símbolo vp.

Un razonamiento no se consideraba bien formado si no incluía estos cinco elementos. Para los lógicos del

[3] Sigo aquí la descripción de Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. II, The tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, p.181.

nyāya, a diferencia del mādhyamika, estos cinco elementos (*p, s, h. sp, vp*) no eran entidades lingüísticas (palabras o frases) sino propiedades o cosas reales.[4] La condición necesaria para la validez de la inferencia es que haya una concomitancia invariable (vyāpti) entre la propiedad atribuida y la causa asociada con ella, es decir, entre *s* y *h*. De modo que en este caso el argumento depende de la concomitancia invariable entre "arder" y "humear".[5] Así, la inferencia y, de modo general, el razonamiento, se funda en este tipo de dependencias invariables (en este caso entre fuego y humo). Si entre estos elementos no existiera esa dependencia el razonamiento no sería posible. De manera que el hecho de que la realidad de una cosa se encuentre ligada a la realidad de otra, el hecho de que ninguno de los elementos de la realidad se presente de forma asilada es lo que hace posible la inferencia y, de modo más general, el razonamiento.

Los Nyaya-sutra enumeran las réplicas ilegítimas o sofismas (jāti), extraídos del campo de pruebas de la discusión (el laboratorio del debate), donde éstas tenían su *habitat* y eran puestas en circulación. Los principios de lógica serían consecuencia del examen, por parte de los jueces, de los argumentos propuestos en

[4] Esta distinción será importante en la crítica de Nāgārjuna a dicha terminología, objeciones 9-10 y réplicas 57-60 del Vigraha-vyāvartanī.

[5] Esta concomitancia invariable será sometida a crítica por los vedantin y los budistas. La crítica de dichos escépticos la ejemplifica Pirron: ¿Podemos establecer una relación de concomitancia invariable entre dos elementos de la realidad por haberlos observado juntos en diversas ocasiones? Tras haber tomado miel, un té "dulce" sabe amargo.

dichas disputas. Distinguir la falacia de la razón fundada fue una de las formas de dirimir las contiendas y un modo de establecer las reglas que hicieran posible su arbitrio (quizás una forma de consensuarla o quizás un modo de acapararla o dominarla). Estas falacias se incorporaban posteriormente a los manuales de entrenamiento dialéctico. Cada contendiente debía estar familiarizado con el mayor número posible de falacias, extraídas de debates anteriores, que podía utilizar para confundir a su rival o denunciarlas ante los jueces cuando eran utilizadas por el adversario. Cuando ocurría esto último se lograba la victoria, este movimiento, llamado nigraha-sthana (una especie de "jaque mate"), era el lance del juego que ponía término al debate. De modo que el laboratorio de la disputa fue produciendo nuevas falacias que se incorporaban a los manuales y libros de texto sobre el debate. En algunos casos no resultaba fácil distinguir la falacia (hetvābhāsa) de los sofismas (jāti). Cuando los sofismas adquirían una forma general o teórica parecían convertirse en falacias. Un ejemplo médico es en la *falacia de la causalidad*, según la cual conociendo la causa de una enfermedad se conoce su cura o, de forma todavía más general, la idea de que conociendo la causa de un fenómeno se puede evitar que ocurra.[6] Pero en otros casos las jāti se conservaron como ejemplos específicos, pues generalizarlas dificultaba su comprensión. Otras artimañas y trucos podían formar parte del entrenamiento y con ellas se

[6] Lo que hoy día llamamos *falacia genética*, que consiste en confundir el origen causal de una creencia con su justificación.

pretendía lograr que el adversario perdiera el hilo de su argumento o se despistara.

La distinción entre la razón justificada y la falacia (hetvābhāsa), fue uno de los dieciséis temas de análisis (padārtha) del Nyāya-sūtra. Su justificación era la necesidad de mostrar a los jueces las falacias del adversario. Como se ha dicho, los dialécticos las clasificaban y memorizaban para su identificación rápida en el debate. Entre ellas se encontraban la falacia del silogismo incompleto y la falacia del silogismo redundante. Como hemos visto, uno de los requisitos del silogismo establecido en los Nyāya–sūtra es que tuviera cinco miembros, el silogismo con un número menor de elementos resultaba incompleto, mientras que si tenía un número mayor era redundante. Ante ambos defectos los participantes en el debate podían llamar la atención de los jueces, lo que constituiría un nigraha-sthāna (la falacia, hetvābhāsa, se consideraba una subcategoría de nigraha-sthāna[7]). Y aunque un argumento presentado de forma deficiente no tenía por qué ser una falacia en sí mismo, podía decantar en debate hacia una de las partes.[8]

[7] Por ejemplo, la falacia que Aristóteles denomina *ignoratio elenchi*, que consiste en probar algo diferente a la que se pretende probar, es una de las nigraha-sthāna. Mookerjee, "The Nyāya-Vaiśeṣika system of Philosophy" en *The cultural Heritage of India* (v.I), p. 421.

[8] Otras falacias que se podrían rastrear en la "lógica" de la India sería la hoy denominada *falacia intencional*, que consiste en el supuesto error de interpretar o evaluar una obra sobre la base de las intenciones de su autor (o de otros estados mentales) y no sobre sus propiedades "intrínsecas". Esta idea, promulgada por la "nueva crítica" de la posguerra, sucumbe a

La falacia del *hombre de paja* fue considerada por los lógicos del nyāya como la estrategia favorita de los vitandines. Esta táctica consistía en representar la postura del oponente de manera que pareciera poco plausible, convirtiendo su argumento en una caricatura y así refutarlo fácilmente.

Las falacias (hetvābhāsa) podían surgir de las ambigüedades del lenguaje corriente. Cuando este era el caso se encuadraban en la categoría de chala, que se podría traducir como palabrería (quisquillas, pequeñeces, sutilezas). Algunas de las falacias de la lógica Aristotélica y medieval europea entrarían, en un contexto indio, bajo la categoría de chala.

En sus primeras etapas, la lógica de la India se ocupó de la clasificación de los debates y del desarrollo de estrategias dialécticas para vencer en ellos. Esta preocupación la encontramos en la literatura médica y lógica y en los textos budistas y jainistas de inicios de nuestra era. Conforme la lógica se va sistematizando (sobre todo en el nyāya) y la reglas del razonamiento correcto se van formalizando, se clasifican las falacias y se diferencian los razonamientos legítimos de los espurios. La tradición nyāya va progresivamente centrándose en la cuestión de los medios válidos de conocimiento (pramāṇa) y dejando de lado la teorización sobre la misma práctica social del debate. En el s. XIV la *nueva lógica* (Navya-nyāya) ha dejado completamente de lado

dos objeciones. (1) Las características históricas de la producción de la obra afectan a su interpretación. (2) Las intenciones pueden ser manifiestas en la obra y no ajenas a ella.

el tema de la taxonomía del debate. El lenguaje de la lógica pasa por una fase ensimismada, sumido y abstraído en su propia identidad, como si fuera un objeto autónomo, como si su poder se encontrara en el lenguaje mismo y no en sus usos sociales. De modo que su eficacia simbólica y su voluntad de dominación se presentará a sí misma al margen de los usos sociales de aquellos que lo ponen a circular, del posicionamiento sociopolítico de los que lo utilizan y de la institución (monarquía, principado, asamblea de jueces) que autoriza esa pronunciación.

Algunos dialécticos de la India trataron de impedir que se clausurara la cuestión de la taxonomía de los debates y de las condiciones (reglas, árbitros, etc.) en las que se desarrollaba la argumentación. Un ejemplo lo tenemos en Śrīharṣa, en el siglo XII, para el cual las condiciones mismas de la discusión constituían una cuestión ineludible del pensamiento y, en la estela de Nāgārjuna, se cuestionaría la posibilidad misma de probar la existencia de medios válidos de conocimiento como la percepción (pratykṣa), la inferencia (anumāna) o el testimonio verbal (śabda).

La inducción, en la tradición aristotélica, fue el procedimiento que iba de lo particular a lo general, mientras que la deducción era la relación mediante la cual una conclusión resultaba de una o más premisas y se expresaba mediante un silogismo (aunque tradicionalmente la deducción ha sido entendida como un desplazamiento opuesto a la inducción, ese que va de lo general a lo particular). La deducción se ha basado generalmente: (1) en

la esencia de los objetos a los que se refieren las proposiciones, (2) en la evidencia sensible de tales objetos, (3) en reglas convencionales que carecen de un único fundamento. Tanto Nāgārjuna como Śrīharṣa rechazarían los dos primeros fundamentos de la deducción y sólo aceptarían el tercero. Para ambos no existe una esencia de las cosas a la que pueda referirse el silogismo y la percepción no puede darnos acceso a su *verdadero* conocimiento. De modo que ambos filósofos rebajan toda conclusión a la categoría de verdades convencionales, habiendo una verdad más alta que, aunque se apoya en éstas, ni la deducción ni la inducción podrán probar.

Hemos visto que para la lógica medieval europea la inferencia (*inferre*) indicaba una relación entre dos proposiciones, en la cual una de ellas contenía por implicación estricta a la otra. Siendo la primera llamada antecedente y la segunda consecuente. La inferencia se consideraba generalmente como el *desenvolvimiento* de dicha implicación. En la teoría clásica de la lógica de la India, la inferencia podía ser tanto deductiva como inductiva. Ello era posible gracias al concepto de "concomitancia invariable" o "implicación estricta" (vyāpti).

De acuerdo a Solomon (1978, 883), los pensadores indios consideraron en general la experiencia intuitiva (anubhava) como una de las principales fuentes de conocimiento y le encontraron un lugar entre los pramāṇa. Ese lugar es el del testimonio (āgama, śabda) de los maestros del pasado, de modo que los textos canónicos de la tradición se consideran expresión de tales experiencias intuitivas (algunas escuelas citan

pasajes de las Upaniṣad para probar sus opiniones y las referencias a una autoridad textual no fueron inusuales en los debates). Esta idea, que podría resultar ajena a la lógica, tiene su paralelo en el pensamiento moderno, que exploraremos en la parte final de este libro. Baste por ahora adelantar dos de sus manifestaciones: la idea moderna de que todo pensamiento deriva de una intertextualidad, y la idea rortyana de que los textos en los que uno ha caído conforman el pensamiento de las diferentes filosofías (Spinoza no sería Spinoza si no hubiera caído en las redes cartesianas)..., el razonamiento depende del lenguaje y el lenguaje y las ideas dependen, entre otras cosas, de lo que uno haya leído, el lenguaje es además algo que heredamos de nuestra cultura y lleva implícito todo un caudal de supuestos que privilegian ciertos elementos de la realidad y censuran otros, de modo que la tradición literaria de una determinada cultura forma parte de los medios de conocimiento, de la manera de "ver" el mundo de esa comunidad. Siendo entonces la literatura no sólo una réplica o descripción del mundo, sino también los ojos y luz del mundo.[9]

Pero en general y dado que las diferentes escuelas no aceptaban como canónicas y vinculantes el mismo corpus de escrituras, no se podía recurrir a ellas en los debates entre diferentes tradiciones de pensamiento. De la necesidad de medir esa diferencia nació la lógica.

[9] Algunas escuelas, como los okāyatika, no aceptaron la autoridad de ningún tipo de escrituras.

DEBATES Y TORNEOS FILOSÓFICOS

Según una vieja costumbre de la India antigua, algunos príncipes y soberanos congregaban periódicamente a pensadores, ascetas y religiosos de diferentes escuelas para discutir alguna cuestión controvertida. Los debates, dicen los textos, estimulan el conocimiento, clarifican el entendimiento, incrementan las posibilidades de lo discursivo y apartan las dudas. En el curso de un debate pueden suceder cosas maravillosas, como que los sabios revelen sus secretos mejor guardados.[1] Los manuales de medicina del Ayurveda, la literatura jurídica y filosófica y numerosas leyendas de ascetas y pensadores han dejado constancia de algunos de los temas que se trataban en ellos: la identidad o diferencia entre el cuerpo y el alma, la vida después de la muerte, el sentido de la existencia, las reglas de comportamiento social y algunas cuestiones morales. Aunque los temas de discusión tenían un carácter más metafísico que político, el resultado del debate podía afectar a las condiciones de vida de las escuelas en litigio, de modo que el arte de probar adquiriría una gran importancia social y política.

[1] *Caraka-Saṃhitā*, traducción y edición de Priyavrat Sharma, (4. vols: 1. Sūtrasthāna-Indriyasthāna. 2. Chikitsāsthānam-Siddhisthānam. 3. Chikitsa Sthana. 4. Chikitsāsthāna-Siddhisthāna.), Delhi, Chaukhabha Orientalia. 1981.

Ya hemos visto cómo la práctica misma de los debates y la selección de criterios y reglas para determinar un ganador contribuyeron decisivamente al refinamiento de los procesos formales de inferencia (anumāṇa) e intensificaron el desarrollo del razonamiento lógico. Así, el estudio de la lógica antigua de la India pasa por el estudio de las reglas de dichos debates y el análisis de las condiciones bajo las cuales un argumento se consideraba probado y uno de los participantes resultaba derrotado. Los jueces (madhyastha) debían ser, según Śrīharṣa (lógico del siglo XII), neutrales y rápidos en advertir si alguno de los participantes violaba algunas de las reglas, lo que otorgaba inmediatamente la victoria a su oponente.

Muchas de las escuelas filosóficas disponían de manuales de entrenamiento para adiestrar a sus discípulos en los debates.[2] Los estudiantes desarrollaban así una cierta familiaridad con los diversos modelos de argumentos,[3]

[2] Entre los manuales de entrenamiento dialéctico que se han conservado se encuentran el *Upayahṛdaya*, traducido del chino al sánscrito por Giuseppe Tucci (1981), los *Nyāya-Sūtras of Gauṭama* (With the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārṭika of Uḍḍyoṭakara, 4 vols.), traducidos por Gaṅgānāṭha Jhā (1984) y algunos capítulos del *Caraka saṃhitā* traducidos por Priyavrat Sharma.

[3] El Caraka-saṃhitā distingue tres clases de inferencias, de la causa al efecto, del efecto a la causa y mediante ciertas similitudes. Posteriormente los *Nyāya-sūtra* podrán nombre a estas tres: pūrvavat (de la causa al efecto: de los nubarrones se infiere la tormenta), śeṣavat (del efecto a la causa: del suelo mojado en la mañana se infiere la lluvia nocturna, del humo el fuego) y sāmānyato-darṣṭ (mediante similitudes que no entran en la relación causa efecto, inferir la existencia del alma por la existencia del deseo).

los distintos tipos de falacias (hetvābhāsa), los argumentos circulares (cakraka), y la identificación rápida de pseudo razones y falsos ejemplos. Los tratados de adiestramiento clasificaban minuciosamente las contradicciones, los trucos y los sofismas (chala) que significaban, si eran identificados a tiempo, la derrota del adversario, o que podían ser utilizados para ganar tiempo o despistar.[4]

Generalmente las palabras sánscritas utilizadas para referirse al debate o discusión filosófica fueron kathā y vāda, aunque en la clasificación más antigua de los debates, que aparece en un tratado de medicina ayurvédica (Caraka-saṃhitā), se los denominan sandhāya. Se establecen dos clases generales: los debates amistosos (sandhāya saṃbhāṣa) y los hostiles (vigṛhya saṃbhāṣa). El primero se describe como un diálogo en el que las cuestiones se debaten con franqueza y sinceridad, sin que ninguna de las partes trate de aprovecharse o intimidar a la otra mediante el uso de falacias u otras estrategias ilegítimas de persuasión. En el segundo tipo, el debate hostil, el participante debe considerar, antes de entrar en la disputa, el talante intelectual y moral del adversario y la composición de la asamblea de jueces (adversa o favorable) con el fin de ponderar sus posibilidades de victoria. El *Caraka* divide los debates hostiles en dos tipos: jalpa y vitaṇḍā. Posteriormente los Nyāya-sūtra mantendrían esta clasificación, de modo que ten-

[4] Chala es una réplica, según el *Caraka*, en la que se malinterpreta intencionalmente la afirmación del interlocutor, ya sea de palabra o de sentido, para así confundirlo o ganar tiempo.

dríamos tres grandes disciplinas en el arte de la controversia.[5] Había un debate amistoso y cabal donde las razones se consideraban justificadas, otro hostil, que admitía métodos deshonestos, trucos y otras artimañas, y un tercero en el que una de las partes pretendía sólo la refutación de la otra, sin pretender establecer o probar una tesis propia.

La primera de estas disciplinas se denominó vāda (lit. "conversación"). Se trataba de un debate amistoso y cordial que usualmente tenía lugar entre maestro y discípulo. Ambos interlocutores trataban de establecer una verdad, que tomaba la forma de una proposición (pratijñā), que debía ser probada o refutada. El diálogo presentaba una tesis y una antítesis, como cuando se atribuyen a un mismo objeto dos cualidades contradictorias (i.e. el sonido es eterno, el sonido no es eterno). La tesis debía probarse mediante pruebas y razonamientos (tarka). Cada una de las partes formulaba su argumento mediante el silogismo de cinco miembros y la tesis probada no podía contradecir los supuestos ni ningún otro principio evidente por sí mismo o de sentido común. En este tipo de debates el que no era capaz de probar su tesis no era censurado ni humillado. No había vencedores ni vencidos, solo una marcha armoniosa, académica y jerarquizada hacia la "verdad".

[5] Nyāya-sutras. Edición de Ganganatha Jha, etc... Ver también: B. K. Matilal. *Perception. An essay on classical Indian theories of knowledge*, de B. K. Matilal, Oxford University Press, 1986. También de Matilal: *The Character of Logic in India*, (editado por Jonardon Ganeri y Heeraman Tiwari), State University of New York Press, 1998.

El segundo tipo de debate fue denominado jalpa (sofistería, altercado dialéctico) y no compartía las buenas intenciones del primero. Lo decisivo aquí era la victoria (vijayā), no la verdad. Generalmente tenía lugar entre escuelas filosóficas rivales y se utilizaban toda clase de trucos y ardides para confundir al adversario: falacias, falsas paridades, pseudo–razones, objeciones banales para ganar tiempo, recursos retóricos, sofismas, etc. Aunque los golpes bajos estaban permitidos, si alguno de los contendientes los identificaba y lograba hacérselo ver a los jueces, éstos podían dar por concluido el debate y dictaminar el vencedor. De modo que la actitud de los jueces hacia los contendientes podía resultar decisiva. Los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra) listan veintidós situaciones (nigraha-sthāna) que daban por concluido un debate, aunque otras fuentes como la *Colección de Caraka* (Caraka-saṃhitā) y algunos manuales budistas y jainistas listan un número diferente. En este tipo de debates la razón bien fundada no aseguraba la victoria. Las estrategias de intimidación, como el uso de abstrusos tecnicismos o la referencia a textos con los que el rival pudiera no estar familiarizado, eran frecuentes. El nerviosismo o la precipitación en la presentación formal del argumento podía jugar malas pasadas a los contendientes, cuyos errores, si eran advertidos por los jueces, significaba la descalificación inmediata. La teatralidad era otro factor decisivo. Udayana, lógico de la escuela Navya-nyāya del siglo x, señala que se podía perder tan pronto como se mostrara confusión o aturdimiento. Así, un sofisma que desti-

lara autoridad y que pareciera inteligente podía derrotar a una razón bien fundada balbuceada o expresada en tono dubitativo si los jueces eran incompetentes o demasiado sensibles al dramatismo del razonamiento.

El tercer tipo de disciplina dialéctica fue denominado por la lógica ortodoxa vitaṇḍā ("argumentación capciosa"), aunque sus defensores lo considerarían simplemente como un ejercicio de la refutación. Este tipo de debate, da nombre a una corriente de pensamiento que analizaremos en detalle: los vitandines. El vitandín participaba en los torneos dialécticos con el objetivo de mostrar las inconsistencias lógicas de su oponente, rehusando establecer una tesis propia. De modo que la impugnación de la tesis del adversario no lo comprometía a aceptar la tesis contraria (i.e. la refutación de la existencia de un creador del universo no lo comprometía a aceptar la idea de su inexistencia). El vitaṇḍin participaba en el debate con el único propósito de la refutación y, al no proponer tesis alguna, no ofrecía al oponente la posibilidad de refutarla. Este tipo de discusión fue la preferida de algunos materialistas y escépticos como los cārvaka, contemporáneos de Buda; de ciertas escuelas del budismo mahāyāna como los mādhyamika y del monismo ortodoxo hinduista del vedānta advaita.[6]

El término sánscrito vitaṇḍā, cuando se dice de una palabra, de una doctrina o de una proposición, significa falaz, y tiene una connotación de frivolidad y mali-

[6] En el contexto de la filosofía de la India "ortodoxo" significa que acepta la autoridad de los Vedas.

cia. Entre sus significados se encuentra el de "crítica ociosa", "objeción capciosa", "controversia frívola o falaz", "crítica capciosa en general" (Apte Sanskrit Dictionary). Cuando se aplica a una réplica en una argumentación o debate el término tiene dos aspectos. El negativo se puede traducir por "capcioso", eso que hace arrancar al contrincante una respuesta que podría comprometerlo o que favorece el propósito del que la formula. En su aspecto positivo significaría "argumentación negativa". El término tiene algo también de burla fina y disimulada y, como en la ironía, de pretensión de dar a entender algo diferente a lo que se dice. Es precisamente esa distinción entre *decir* y *mostrar* la que permite leer a los vitandines como ironistas.

Sin embargo, desde la perspectiva de la lógica ortodoxa (nyāya), que es la que registran los diccionarios de sánscrito consultados (todos ellos remiten a la misma fuente: los Nyāya-sūtra, atribuidos a Akṣapāda Gautama), el término vitanda tiene un marcado carácter peyorativo.[7] El debate vitaṇḍā debía considerarse

[7] Veamos algunos ejemplos. "Cavil, captious objection, fallacious controversy, perverse or frivolous argument". (In Nyāya: "Idly carping at the arguments or assertions of another without attempting to prove the opposite side of the question"). Vaitaṇḍika: Skilled in the tricks or artifices of disputation. Captious person. (Monier-Williams, Oxford, 1899). "Captious argument" (Macdonell, Londres, 1893). "A form of debate" (A trilingual dictionary, Sanskrit College, Calcutta, 1966). En diccionarios hindi–inglés: "captious or perverse criticism. Pointless or frivolous controversy". En francés: "chicane, argumentation futile (par l'aquelle on cherche à battre l'adversaire sans réussir à démontrer la justesse de son propre point de vue). (Dictionnaire Sanskrit Français de Louis Renou y Nadine Stchoupak, París, 1959). Alemán: Chicane in der Disputation,

una subcategoría de jalpa, el altercado dialéctico y tramposo que sólo pretende la victoria, aunque, como veremos más adelante, algunos pensadores como Nāgārjuna o Śrīharṣa defenderían su legitimidad y el término sería reivindicado por el vedānta advaita en la India medieval.

Los *Diálogos de lógica* nos ofrecen así una primera taxonomía de la verdad. Entre las tres modalidades de la verdad que distingue, una busca razones *justificadas*, otra la victoria y la última la falsedad. En la primera (vāda), la verdad exige de la colaboración y la confianza. En la segunda (jalpa), la verdad requiere de la ambición de victoria, la habilidad persuasiva, el juego sucio y la falta de escrúpulos. Jalpa expresaría la lucha por el poder, la verdad del poder, mientras que vāda el poder de la verdad. En el tercero, vitaṇḍā, que es el que más nos va a interesar aquí, la verdad exigía encontrar lo falso quedando ella misma huérfana de forma. Solidaridad jerarquizada y académica (vāda),[8] fraude y picaresca intelectual (jalpa) y escepticismo del que sospecha que sólo el error habla (vitaṇḍā).

---

wobei der Streitende seinen Gegner zu widerlegen bemuht ist, ohne dadurch fur seine Behauptung eine Stutze zu gewinnen. (Sanskrit Worterbuch, Otto Bohtlingk, 1883).

[8] Cuando los textos de lógica de los que estamos hablando fueron compuestos, el sánscrito en el que se escribieron ya no era una lengua viva. Acceder al conocimiento de la lengua misma exigía varios años de estudio de la gramática y sintaxis sánscritas (doce según el *Pañcatantra*), además del entrenamiento en los procedimientos de la argumentación lógica. Estas prácticas estaban reservadas a una élite escolástica y las sutilezas argumentales que en ellas tenía lugar no eran de fácil acceso.

La misma taxonomía plantea ya numerosas cuestiones. Si fuera cierto que el error se desbarata solo (Borges) no haría falta un debate como vitaṇḍā. Aunque en teoría y según los textos canónicos del nyāya, los debates estaban estructurados según estas tres modalidades, es muy probable que se produjeran injerencias entre ellos.

Surge entonces una inevitable cuestión, que los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra) no eluden. Si hay una verdad y una razón justificada, ¿por qué utilizar falacias o pseudo razones? ¿Qué utilidad tendrían las artimañas y los trucos del debate jalpa para el que busca la verdad? Si el argumento del oponente adolece de algún defecto, bastaría con señalarlo, advertir la falacia o la pseudo razón. Y si no adolece de defecto alguno, bastaría con aceptarlo y reconocer su verdad. Para el que busca la verdad y confía en las posibilidades de lo discursivo no debería ser necesario utilizar métodos ilegítimos para vencer en el debate, pues la única victoria sería la verdad misma. Las reglas de la lógica (indistinguibles de las del debate) hacen posible dar con la verdad, el camino ya está trazado, sólo hace falta encontrarlo.

Al margen de respuestas un tanto crípticas, como la que describe la verdad como un brote tierno que a veces es necesario proteger, si la situación lo requiere, con las espinas de una dialéctica fraudulenta, la lógica ortodoxa del nyāya defendió estas prácticas por varias razones. Una de ellas aducía que la razón justificada y verdadera puede en ocasiones no hallarse disponible o al alcance del que debate, de modo que éste podría ponerse nervioso y no dar con ella en el momento necesario. Ante

semejante crisis los manuales aconsejan el uso de trucos y otras artimañas verbales para salir del paso.[9] Si el oponente carece de la pericia suficiente para desenmascarar esas falacias, el naiyāyika ganará algo de tiempo para dar con la razón justa, incluso podría llegar a vencer sin haberla hallado, y la semilla del *verdadero* conocimiento quedará así protegida.

Otro argumento que justificaba la destreza en trampas y trucos dialécticos, propuesto por Uddyotakara, aducía que su conocimiento permitiría al naiyāyika reconocerlos en el discurso del adversario e identificarlos ante el jurado, lo que le otorgaría inmediatamente la victoria en el debate. También podían servir de salida desesperada, cuando la derrota era inminente: el truco o ardid dialéctico podía crear una duda en el oponente y, aunque vencido, el naiyāyika se iría con la satisfacción de haberlo confundido. La retórica, según esta lógica ortodoxa, no alcanza la verdad, pero puede protegerla. Otras escuelas, como el madhyamaka o el vedānta, verían con ironía la idea de una verdad a la que la lógica pudiera tener acceso o la idea de que existiera una diferencia esencial entre lógica y retórica. Estos pensadores irónicos desconfiaban de la posibilidad de un lenguaje

[9] Compárese con la cita que Harry Frankfurt (*On Bullshit*) extrae de la novela de Eric Ambler *Dirty Story*. "Although I was only seven when my father was killed, I still remember him very well and some of the things he used to say... One of the first things he taught me was, *Never tell a lie when you can bullshit your way through*." [Aunque sólo tenía siete años cuando murió mi padre, todavía recuerdo muy bien algunas de las cosas que solía decir... Una de las primeras cosas que me enseñó fue: *Nunca digas una mentira si puedes salir del paso con palabrería...*]

(la lógica) que tuviera un acceso privilegiado a la realidad y que estuviera al margen de las convenciones sociales, de las luchas por el estatuto de lo verdadero y de la imposición de vocabularios. Para ellos la lógica era el resultado de un acuerdo, siempre provisional, entre los seres humanos, concretamente entre aquellos que establecían las reglas y directrices que dirimían el resultado de los debates, aquellos que los convocaban y los que en ellos participaban.

ARGUMENTACIÓN NEGATIVA

Aunque la argumentación negativa, vitaṇḍā, no debería confundirse con el escepticismo, los vitandines fueron a menudo considerados escépticos, a pesar de que algunos de ellos pertenecieron a órdenes religiosas con las que compartían todo un conjunto de creencias. Su actitud se basaba en una desconfianza esencial hacia el lenguaje y en una idea muy vieja de la tradición especulativa de la India, la idea de que el lenguaje, con sus mascaradas y disfraces de los que es incapaz de prescindir, tiende a confundir a aquel que lo manipula. Su modo de *establecer* la verdad debía entonces recurrir a una vía negativa que apartara el velo del error (que es el velo de las palabras) y se escabullera de la literalidad (lo que las palabras significan para la gente común) para que esa verdad se manifestara "desprovista de palabras".

¿Por qué buscar lo falso? ¿Por qué desarrollar un olfato para la contradicción? ¿Por qué algunos pensadores creyeron que las palabras sirven a lo que no es el caso? ¿De qué modo, en estos estadios antiguos del pensamiento, se pensó la negatividad del lenguaje? ¿Por qué pensar contra las palabras y no del lado de las palabras? Una de las respuestas consistirá en decir que esa negatividad va acotando la verdad, va clausurando los desvíos

que alejan de ella. Si bien esa vía negativa estaba dotada de cierto escepticismo respecto a las posibilidades de lo discursivo, los que la promulgaban no creían que no existiera una verdad, simplemente consideraban que las palabras no podían dar cuenta de ella y confundían la búsqueda de quien confiaba en ellas. Aunque al mismo tiempo los vitandines reconocerían la necesidad de las palabras para producir esa sospecha.

Llamaré a esta actitud *dialéctica de lo inefable.* Según ésta, aunque las palabras no pudieran acertar con la verdad o localizarla, sí podían resultar útiles para cercarla, acotarla y facilitar así una intuición no verbal de ella. Como si el negar pudiera parcelar la verdad y situarla señalando dónde no está, dónde no hay que buscarla. De modo que esta actividad del razonamiento, que aquí toma la forma de un desmentir o refutar, sirve de vehículo ("escalera" o "balsa" son las metáforas de algunas tradiciones) para alcanzar ese *lugar* donde es posible la intuición de la verdad.

En el caso concreto del budismo madhyamaka, parecería a primera vista que estas prácticas dialécticas, este arte del desmentir, rechazaran la prescripción del silencio del sabio. Nada más lejos de su intuición, la *Enseñanza de Vimalakīrti,* un texto clásico del mahāyāna, da cuenta de esta paradoja. Los despiertos no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras no significa que deba permanecer en silencio sino que está libre de las construcciones mentales asociadas con ellas. No temer a las palabras significa lograr que éstas se abran a su silencio,

significa poner en escena el gesto que restituya el lenguaje a lo inexpresado.

La *dialéctica de lo inefable*, en muchas de sus formas (no sólo budistas), tiene una actitud ambigua hacia el lenguaje y el razonamiento lógico. Por un lado reconoce su incompetencia para dar testimonio de la verdad, para expresar lo que, en su propia naturaleza, es inefable, y en ese sentido desconfía de él. Por el otro, esas sospechas no llegan a convertirse en un rechazo del lenguaje, pues hay una conciencia muy clara de que tanto el lenguaje como el razonamiento son herramientas indispensables para avanzar en el camino hacia el despertar.

Tanto el madhyamaka budista como el vedānta advaita hinduista compartieron esa *dialéctica de lo inefable*. Ambas tradiciones utilizaron el lenguaje con maestría y explotaron, hasta límites insospechados, las capacidades de lo discursivo (tanto lógicas como poéticas). Ambas tradiciones establecieron un punto de contacto entre filosofía y poesía, y en la literatura de la India no faltaron ejemplos de célebres poetas que al mismo tiempo fueron reputados lógicos.[1]

Pero, ¿qué significa hacer llegar un mensaje mediante la argumentación negativa (vitaṇḍā)? Tanto Nāgārjuna como otros vitandines después de él trataron de

[1] Considero que utilizar la palabra "mística" en este contexto lleva a confusión, si por mística entendemos la búsqueda o la existencia de una experiencia que no está condicionada por lo lingüístico, lo histórico y lo conceptual. La cuestión es si debemos conservar o no la palabra en el contexto de la filosofía temprana de la India y cómo deberíamos definirla si lo hacemos. Personalmente creo que es mejor evitarla.

exponer la verdad (tatva) sin hablar de ella, enfatizando una idea recurrente en el mahāyāna: la de que el Buda no pronunció palabra alguna durante su ministerio. El vitandín pretende mostrar que el carecer de puntos de vista es el único punto de vista que expresa el significado del despertar. La pregunta será entonces qué tipo de actitud intelectual y moral debería seguirse de esa ausencia de opiniones.

La vacuidad del budista es una crítica de lo convencional y en ese sentido es una crítica del debate mismo y de la propia discusión razonada. ¿Por qué entonces participar en él? ¿Por qué esa pulsión de refutación? La respuesta de los propios vitandines fue que ellos no pretendían descartar o suplantar esa realidad convencional. Sin esa realidad convencional, sin la realidad misma de las palabras y del lenguaje, la vacuidad no sería posible. La vacuidad está condicionada por ella, y es, en realidad, resultado de ella, causa y efecto del lenguaje mismo. De ahí que no pueda entenderse al margen de lo convencional (vyavahāra), pues descansa en el mismo acuerdo humano y en ese sentido la vacuidad necesita de la *objetividad* (la capacidad de ponernos de acuerdo). Esa realidad convencional que podríamos llamar lenguaje, pero que también es conocimiento y voluntad de dominación, es el conjunto de todas las visiones del mundo, de todas las formas de imaginar lo que el mundo es, de todas las elaboraciones del lenguaje de la lógica y de cualquier otro lenguaje. De todas ellas hay un punto de vista, reflexivo, irónico, que permite ver al resto de las visiones y a sí misma como vacías. Ella

misma es vacía porque no podría existir al margen de la realidad convencional, porque no puede salir del todo de sus límites, porque está condicionada, como el resto de las cosas. El vitandín intenta así imprimir, mediante su argumentación negativa, una *imagen* que pudiera expresar lo que las palabras no pueden expresar, revelando, haciendo posible, una intuición despierta mediante el negativo de lo verbal.

Si algunos vitandines como Nāgārjuna o Śrīharṣa, que pertenecían a comunidades escolásticas y religiosas que aceptaban todo un conjunto de verdades doctrinales, renunciaron a probar y se dedicaron exclusivamente a refutar, entonces, como apuntó un antiguo naiyāyika de nombre Sānātani, habría que distinguir cuatro tipos de debate: vāda, vāda-vitaṇḍā, jalpa y jalpa-vitaṇḍā. La vieja taxonomía del nyāya necesitaba redefinirse, así como el mismo término vitaṇḍā, que empieza a perder el estigma de la infamia. La figura de Sānātani aparece en un trabajo de Udayana titulado Tātparya-pariṣuddhi. Probablemente fue el autor de un comentario al capítulo quinto de los Nyāya-sūtra.[2] Según Sānātani tendría que haber cuatro tipos de debates en lugar de los habituales tres de la literatura canónica. Los dos primeros serían protocolos de una sincera búsqueda de la verdad (por ambas partes, al margen del acuerdo sobre la cuestión de si esa verdad podría expresarse mediante palabras o argumentos), mientras que los segundos sólo perseguirían el prestigio y la influencia.

[2] Matilal. B. K., Nyāya-Vaiśeṣika, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, p. 92.

En los dos primeros hay una voluntad de saber –aunque en el caso del vitandín ese saber no sea discursivo–, en los segundos habita una voluntad de poder. Esta taxonomía en la India antigua es precursora de un tema de nuestro tiempo, apuntado por Nietzsche y desarrollado por Foucault, la relación entre conocimiento y poder. La distinción que Udayana atribuye a Sānātani pone su énfasis en el poder de la verdad y descuida esa otra de la verdad del poder.

AUSENCIA DE CONCLUSIÓN

Los textos de medicina ayurvédica reunidos por Caraka (Caraka-saṃhitā), que, como dijimos, fueron probablemente anteriores a los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), consideraban el ejemplo (dṛṣṭānta) como aquello en lo que están de acuerdo el experto y la persona corriente. Los ejemplos se refieren a la vida cotidiana: el fuego es caliente, el agua fluida, la tierra firme. Frente a lo ordinario del ejemplo se encuentra lo extraordinario del razonamiento, cuya conclusión se define como aquello a lo que se llega tras la investigación y el uso de inferencias adecuadas. La conclusión (siddhānta) es precisamente lo que rechazaban los vitandines. Analizar su taxonomía nos ayudará a comprender mejor el sentido de su *gesto*.

La *Colección de Caraka* lista cuatro tipos de conclusiones: el primero es la conclusión aceptada por todos (sarva-tantra-siddhānta), que son las del sentido común y que nadie discute dentro de una sociedad. El segundo tipo son las conclusiones aceptadas por una cierta comunidad (prati-tantra-siddhānta), ya sea científica, religiosa, filosófica o gremial, que funcionan en un conjunto más reducido de la sociedad. La tercera clase de conclusiones son aquellas que, si son aceptadas, permitirán que se prueben otras conclusiones, es decir,

lo que hoy llamaríamos axiomas (adhikarana-siddhānta). Y por último están las conclusiones que se aceptan sólo con el propósito de construir un razonamiento, y que no se consideran ni probadas ni examinadas críticamente, es lo que hoy llamaríamos hipótesis. El "supongamos que..." que sirve de punto de partida al pensamiento (abhyupagama-siddhānta).[3]

Detengámonos en el primer tipo, las conclusiones del sentido común. El vitandín razona que si bien el "sentido común" se considera incuestionable dentro de una comunidad, se torna cuestionable cuando nos trasladamos a otra cultura. Lo que para un indígena de Guatemala es de sentido común probablemente no lo sea para un ciudadano británico. Así, las verdades del "sentido común" y las verdades de las comunidades científicas (religiosas, filosóficas o gremiales) no tienen por qué coincidir con las de aquellos que no pertenecen a dichas comunidades.

Analicemos ahora la segunda clase de conclusiones, esas que pertenecen a una comunidad de conocimiento y que pueden no ser compartidas por otras. Esas diferentes "verdades" entrarán en la batalla por el estatuto de lo verdadero. Imaginemos a un filósofo que, frente al cirujano, afirmara: "La piel, lo más profundo del hom-

[3] Para el vitandín al hacer cualquier afirmación siempre hay algo que se afirma al mismo tiempo sin que sea necesario decirlo o pronunciarlo. Hay, por así decirlo, una reserva (śeṣa) silenciosa que se afirma a sí misma sin que sea necesario que se haga presente. Eso latente en lo que se apoya todo discurso se denomina arthāpatti (lo implícito) y la tarea del vitandín consistirá en mostrarlo, sacarlo a la luz.

bre". Si la percepción surge del contacto de la mente, los objetos, el ánimo y los sentidos, razona nuestro hipotético filósofo, ¿dónde habrá que situar los límites de lo corporal? Y se podría con ello barajar la idea de erradicar las enfermedades mediante el tratamiento de la sensibilidad, curarse mediante la contemplación, la audición o el tacto. Nuestro filósofo, haciendo suyas algunas de las conclusiones de la física subatómica, pretende liberarse de las metáforas de la profundidad. Según éstas la verdad se encuentra en el interior de las cosas. Descompongamos las cosas –dice esta retórica– seccionemos y abramos y veremos (sensibilidad) qué hay dentro. Metafísicas de cirujano, metafísicas de la penetración, metafísica falogocéntrica. Frente a esa *superstición del fondo*, que sirve de fundamento metafísico a las estrategias del cirujano, se llama la atención sobre el hecho de que quizá, lo único real, sea la forma. Y se aboga por un regreso a la sensibilidad, mediante un abandono de las retóricas de lo elemental, que se podría expresar con las palabras de Gustav Spiller: "la retina y la superficie cutánea invocadas para explicar lo visual y lo táctil son, a su vez, dos sistemas táctiles y visuales".

Hoy sabemos que la constitución misma de una comunidad científica se realiza precisamente mediante el acto de someter el discurso individual a las conclusiones y verdades que articulan el discurso del grupo. Pertenecer a una comunidad de conocimiento, como pertenecer a una cultura, no es sino asumir toda una serie de supuestos, y acatar un lenguaje heredado. El científico somete su imaginación a la de una comunidad de inves-

tigadores (en este sentido su disciplina no es diferente de la del monje), el filósofo a la de la tribu filosófica en la que se ha educado, el escritor a la de la crítica (sólo algunos desubicados, pienso en Kafka, pero sobran los ejemplos, nunca someten su imaginación, mueren pobres e ignorados, hasta que alguien rescata su rebeldía y la coloca en una urna para inspiración de los jóvenes). En términos de Foucault esto significa que en el interior de dichas comunidades el discurso configura y articula (corta a medida) al individuo, de modo que se le prohíben aquellos enunciados y conclusiones que vayan en contra del discurso del grupo. Su imaginación individual se pliega a la imaginación colectiva. Son personas hechas a un cierto lenguaje y en ellas se hace cierta la idea de Heidegger de la persona como canal a través del cual se expresa el lenguaje (en este caso un determinado lenguaje con un conjunto prefigurado de conclusiones), de modo que no sería la lengua la herramienta mediante la cual el individuo se expresara sino más bien al contrario, la persona como instrumento canalizador mediante el cual los discursos se reproducen y perseveran en el ser.[4]

Esto querría decir ("Construir, habitar, pensar") que los individuos de dichas comunidades se encuentran atravesados por ciertos discursos de modo que el len-

[4] Sería interesante estudiar hasta qué punto el hecho de la traducción desmiente a Heidegger, pues mediante el traslado que se opera en ella, se produce un efecto liberador a ese sometimiento a lo discursivo. Feliz intuición la de Walter Benjamin: "la filosofía aspira a ese lenguaje que se anuncia en la traducción".

guaje que habla a través de ellos se encuentra limitado (consciente o inconscientemente) a un cierto universo de significado. Estas conclusiones no aceptadas por todos se encontrarán entonces limitadas a ciertos grupos de personas. Para el vitandín esta idea es importante pues le sirve para resaltar dos aspectos del discurso que suelen pasarse por alto. El primero es la convencionalidad de lo discursivo, es decir, el hecho de que toda conclusión se encuentra limitada al ámbito de una comunidad social y de un momento histórico determinado, al ámbito de un acuerdo común (vyavahāra) nunca exento de provisionalidad. El segundo, que el significado habita en lo tácito, en todo aquello que el discurso arrastra (los supuestos) y no manifiesta, de modo que la eficacia misma de lo discursivo consistirá en mantener en la sombra todos los axiomas con los que opera. Se confirma la intuición de Derrida: "Un texto no es un texto si no esconde, al recién llegado, el secreto de su composición".[5]

[5] Derrida, Jacques. *La diseminación,* trad. de José Martín, Madrid, Fundamentos, 1997.

FILOSOFÍA IRÓNICA

The importance of being ironical does not have to compete with the importance of being earnest.

D. C. Muecke[1]

La ironía es el juego infinitamente fugaz con la nada; y eso no la asusta, sino que sigue asomando la cabeza.

[...] la vida genuinamente humana no es posible sin ironía. Sólo cuando se la domina, la ironía *limita, finitiza, restringe*, y de esa manera proporciona *verdad, realidad, contenido*; la ironía *disciplina* y *amonesta*, y de esa manera proporciona *solidez* y *consistencia*. La ironía es un celador temido sólo por aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce. Aquel que no entiende nada de ironía, aquel que no tiene oídos para sus susurros, [...] carece de aquello que es a veces imprescindible para la vida personal, carece de ese baño renovador y rejuvenecedor, de ese bautismo purificador de la ironía que redime al alma de su vida en lo finito, cuando el aire se torna demasiado opresivo, es necesario desvestirse y lanzarse al mar de la ironía, no para permanecer en él, sino para volver a vestirse indemne, ligero y satisfecho.

Søren Kierkegaard[2]

El vitandín sabe instintivamente que debe desconfiar de la lógica y, sin embargo, nunca la deja de lado, nunca cesa de practicarla. Los vitandines fueron grandes maes-

[1] Muecke D.C. *Irony*, London, Methuen & Co. 1970, p.2.

[2] En *Escritos de Søren Kierkegaard. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Darío González y Begonia Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000, p. 339.

tros de lógica y el dominio de sus mecanismos les permitió advertir los efectos, las ilusiones, de esta suerte de prestidigitación conceptual. No creo que se les pudiera considerar sofistas (ni siquiera en el buen sentido de la palabra) y tampoco sería adecuado llamarlos escépticos. Los vitandines creían en muchas cosas, incluso en la lógica como propedéutica, como preparación y entrenamiento mental; aunque desconfiaban de sus éxitos, de la vanidad de sus conclusiones. Quizá lo mejor sea considerarlos ironistas.

La ironía, fundamentalmente en la tradición zen, ha jugado un importante papel en el pensamiento religioso de Asia, algo difícil de encontrar en las tradiciones occidentales. Rescatar el sentido filosófico de la ironía, frecuente en los vitandines y en el budismo chan, nos permitirá replantear algunas cuestiones de la filosofía de hoy, como las relaciones entre pensamiento y poesía y el llamado *fin de la metafísica*, ocaso alentado por filosofías irónicas como las de Kierkegaard o Nietzsche.

Tanto en la India como fuera de ella encontramos filosofías incapaces de negociar con las fuerzas corrosivas y lenitivas de la ironía. Para ellas su medicina se convierte en veneno. Sospechan que la ironía no es algo que se pueda dominar y que, una vez desatada, lo desbaratará todo. La crítica de Habermas a la modernidad es un eco de la impaciencia de Hegel ante la ironía de Schlegel, que a su vez fue resultado de una vieja querella, que se podría remontar hasta la cicuta de Sócrates. Los partidarios de la ironía siempre han causado molestias. "Para Hegel la ironía era una abominación y siem-

pre hablaba de ella en tono peyorativo. Pronto renunció a la esperanza de salvar a los ironistas y pasó a tratarlos como incorregibles y empedernidos pecadores" (Kierkegaard 2000, 290).

La ironía ha sido y es un concepto elusivo, como lo fueron los que la frecuentaron. Para hablar de la ironía hay que estar ya instalado en ella, pues la ironía, como la vacuidad del mādhyamika, no es un concepto, sino una actitud hacia el lenguaje y las ideas que éste pueda destilar. Con la ironía pasa algo parecido a lo que ocurre con la metáfora, no es posible hablar de ella sin utilizar ya metáforas. Los mādhyamika fueron célebres por su dialéctica escurridiza, que se escabullía de la fuerza de las razones contrarias y desarrollaba una prudencia egoísta que los inmunizaba contra las ilusiones de la lógica. Su tono y su actitud, en los debates, en las discusiones, era muy fácil de reconocer pero no se dejaba *identificar*. La ironía fue para ellos la herramienta perfecta para desmentir el lenguaje y quizá el único método disponible para *decir* algunas verdades desmentidas.

La ironía ha sido y es la economía, miserable o generosa, del entusiasmo, pero también ha funcionado como condición de la producción textual. "Para poder escribir bien sobre un asunto –escribe Schlegel– uno debe haber dejado de estar interesado en él." En términos del vitandín, la frase de Schlegel podría reformularse así: "Para pensar bien hay que abandonar el apego a las creencias". Lo que Schlegel dice de la escritura se aplica también a la lectura: "todo lector sabe que ciertas frases no pueden entenderse sin rechazar lo que parecen

decir" (Booth 1974, 1). Pero al distanciarse de la exaltación del ánimo y alejarse de lo evidente, la ironía pone en peligro la significación misma, planteando un problema a toda crítica textual y, en el caso de los vitandines, a sus comentaristas. ¿Cómo saber si un texto es irónico o no?[3]

La ambigüedad de la ironía abrirá unas puertas y cerrará otras. Por un lado permite lo que Borges llamó "el arte del anacronismo y de las atribuciones erróneas", estrategia de lectura que permitiría atribuir a James Joyce la *Imitación a Cristo*, actitud irónica que llenaría de vida estos "tenues avisos espirituales".[4] El propio Borges confesaba que durante su juventud había leído con fruición a un extraordinario poeta, León Bloy, para con el tiempo descubrir que no *era* un poeta sino un filósofo y que ignorar este hecho hizo posible aquella dicha. La pregunta sería si hay una lectura que no sea irónica, que no haga peligrar *un* significado ya de por sí anacrónico. La ironía anima así, mediante su ejercicio de desplazamientos, el sedentario arte de la lectura, quebrantando las limitaciones geográficas e históricas, transformando identidades, resquebrajando ideologías. ¿Dónde se detiene esta peregrina?[5] "Lo que está en juego (en la ironía) –escribe Paul de Man– es la posibilidad misma de la comprensión, la posibilidad de la lec-

[3] Wayne Booth, *A Rethoric of Irony*, Chicago University Press, 1974.

[4] J. L. Borges. "Pierre Menard, autor del Quijote". *El jardín de senderos que se bifurcan*, 1941. *Ficciones*, 1944.

[5] La cuestión concierne también al psicoanalista, ¿dónde detener –preguntaba Wittgenstein– la asociación de ideas que tiene lugar en el tratamiento psicoanalítico?

tura, la legibilidad de los textos, la posibilidad de decidir sobre un significado. [...] la ironía puede ser, en efecto, muy peligrosa."[6]

Si por un lado la ironía nos enseña a aceptar las limitaciones históricas y culturales, por el otro nos permite auparnos por encima de ellas. La mirada irónica del vitandín percibe la *contingencia esencial* de todo fenómeno, *extrañamiento* del mundo que alcanza al propio yo, pero ¿qué ocurre con las ideas que dan cuenta de esa mirada? En su actitud de ignorante arrogante ("no tengo ideas propias pero refutaré todas las opiniones"), el vitandín buscará la luz, el esclarecimiento, en el discurso del otro, que sostiene dialécticamente durante el tiempo necesario para que caiga por su propio peso (se contradiga). El vitandín seguramente sabe que el error se desbarata solo, pero su cometido consistirá en acelerar ese proceso para así *mostrarlo* (sin demostrarlo), buscando, creando y reproduciendo una complicidad irónica. Inaugurando un *Theatrum philosophicum*.

Esta actitud poco tiene que ver con la duda o el escepticismo. Cuando el sujeto duda es porque quiere acceder al objeto y su desgracia es que el objeto se le escapa constantemente. Pero el vitandín, en su ironía, está siempre queriendo librarse del objeto y lo logra tomando conciencia, a cada instante, en todo momento, de su falta de naturaleza propia. Impugna la realidad del fenómeno para liberarse tanto de lo que lo rodea como de ese otro fenómeno que es el yo. De ahí la

[6] Paul de Man, "El concepto de ironía" en *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richard, Madrid, Cátedra, 1984.

importancia que tiene para él domar la ironía, adiestrarla mediante la meditación y el ejercicio constante de la lógica. Y la idea misma de la liberación pierde así su referente, pues se descubre a sí misma con el supuesto implícito de un yo independiente del resto de lo existente.[7]

[7] En el caso del budismo mahāyāna budista, es en este punto donde la liberación deja paso al despertar y comienza a perfilarse el ideal del bodhisattva, donde la ironía servirá de fundamento filosófico a la compasión. El mādhyamika no cree que siempre haya algo detrás de las apariencias, pero evita también toda idolatría del fenómeno y, así, nos dispensa de la prolijidad de pensar que la descripción o el análisis de un fenómeno requeriría un tiempo tan largo como el que el propio fenómeno tuvo que recorrer. Véase, por ejemplo, "Del rigor de la ciencia" de Borges, donde el rigor científico de los cartógrafos chinos los lleva a diseñar un mapa del mismo tamaño que el territorio.

EL ERROR NECESARIO

Toda categoría lógica (padārtha) implica un error. No hay clasificación –razona el filósofo irónico– que no sea una conjetura, un arbitrio o una convención. Cualquier concepto es una generalización, y generalizar es abstraer, olvidar diferencias (de modo que el conocimiento conceptual sería una suerte de olvido, lo contrario a la idea platónica según la cual conocer era recordar). Si todo concepto es un error, su equivocación es el precio que debe pagar para constituirse en concepto. Pero, al mismo tiempo, sólo el concepto, y de forma más general, las palabras, hacen posible el pensamiento. Pensar es identificar y, al hacerlo, errar. El pensamiento conceptual nos permite la comunicación, el concepto, o la palabra, rompe nuestro aislamiento, mina nuestra soledad al precio (difícil de medir) del error. Como celebra Gadamer: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". El lenguaje que hablamos y que perfeccionamos día a día se encuentra plagado de conceptos (en cierto sentido cada palabra lo es), de modo que, configurados por ese lenguaje, nos equivocamos constantemente para no estar solos. La soledad del eremita está asediada por el error común del lenguaje, que lo liga a los demás, a su historia y a su cultura.

Sin embargo, sigue razonando el filósofo irónico, la inferencia (anumāna) y, en general, toda lógica, es un

error útil e indisociable de la vida humana. El objeto de toda inferencia es un objeto construido, un *género*. Del suelo mojado del amanecer inferimos la lluvia nocturna. La inferencia nos permite *ver* donde no alcanza la vista, funciona como un sexto sentido que nos suministra un objeto irreal, una "lluvia" genérica, una lluvia entre comillas. Esa lluvia *irreal*, abstracta, nos permite reconocer la lluvia particular, la que cae ahora sobre nosotros. La percepción nos ofrece el presente, la inferencia lo hace comprensible mediante lo ausente.

Toda inferencia participa del error del concepto, que es el error del lenguaje, un error ineludible, un error necesario. Hablar es ya equivocarse, pero –se pregunta el filósofo irónico– ¿hay alguna posibilidad de no hablar? ¿Hay un gesto mediante el cual el lenguaje pueda ser restituido a lo inexpresado? Esta actitud irónica no desdeña el error de la lógica, pero tampoco lo idolatra, su actitud lo libera del peso de su propia obra, tejiendo un texto que se desarticula constantemente a sí mismo (las ideas ya no son suyas, deja de sostenerlas), no tanto para ocultar un sí mismo vacío como para lograr que los discursos revelen su naturaleza ilusoria. La ironía no puede pretender entonces convertirse en fundamento de una teoría, sino sólo dar constancia de una actitud y una mirada. Su manera de conducirse, desapegada y ligera, en el trato con las ideas, no pretende instruir (nada propone) sino sólo poner al descubierto lo que no puede ser el caso. Esa negatividad irónica sólo podría funcionar al abrigo de un orden (un orden lógico, un acertijo, un ajedrez) o al abrigo de una confianza

(en el Buda, en el *brahman*, en la serenidad esencial de un mundo nirvanizado). Aquí es donde la ironía del vitandín toma distancias con la socrática, pues aunque ambas distinguen por un lado la pregunta que busca una respuesta y por el otro la pregunta "que pone al descubierto" (en términos de Wittgenstein, la diferencia entre *decir* y *mostrar*), el vitandín performa su ironía sobre un fondo de confianza.

Quizá el escéptico espera demasiado de las palabras, mientras que el realista espera demasiado poco. De ahí que su *efecto* tenga un componente teatral, fruto de la representación y de la dramatización, de ahí que, aunque se *abandone la discusión*, no se excluyan a sí mismos de los debates, ahora concebidos como teatro, como lugar donde ocurre la dramatización de una lógica que pone al descubierto sus limitaciones. Su dialéctica *enseña*, dramatiza, se limita a la exposición, a desnudar los argumentos, a mostrar lo que ellos quieren ocultar. Y todo ello esquivando la trampa de la prueba o la demostración, evitando la tentación del proselitismo. Considera que las pruebas en realidad no prueban nada y descree de la posibilidad de convencer a otro. "Las razones –decía Emerson– no convencen a nadie." El convencimiento sólo puede surgir de un movimiento interior y su tarea persuasiva consistirá en suministrar los materiales que hagan posible dicha animación. A sus ojos el conocimiento filosófico no puede ir más allá de esta representación, lo que hará que sus detractores vean en el filósofo irónico la última versión del sofista o un reflejo más, crepuscular, del escepticismo.

Pero el vitandín insistirá en la necesidad de esta "enseñanza", en la pertinencia de su *representación*, más terapéutica que cognitiva. La ironía que pone en juego lucha así contra la autocomplacencia de las ideas, que tienden a reproducirse a sí mismas con exagerada indulgencia, víctimas del fundamento de la humana condición: no ser nunca dueños de la propia fantasía. El deseo mueve al pensamiento y lo que el vitandín propone es liberar a ese lacayo de sus funciones. Tarea imposible y vertiginosa que la terminología filosófica budista llamó prajñā y la religiosa bodhisattva.

Muchas culturas han reconocido la naturaleza metafórica del lenguaje y de ello han deducido que el mundo es una metáfora. Para algunas tradiciones es metáfora de otra cosa, de otro mundo (idea dominante en la imaginación semítica); para otras es una metáfora reflexiva (idea frecuente en la imaginación de Asia), el mundo como metáfora de sí mismo. Si entendemos la metáfora como "ver una cosa en términos de otra" (Lakoff 1980), en el primer caso la metáfora del mundo tendría una naturaleza escatológica, este mundo nos permitiría ver el otro. La metáfora que es el mundo permite ver allá donde no alcanza la vista, más allá del propio mundo y de la propia existencia, funciona como la inferencia, que nos permitía "ver" la lluvia en el suelo mojado del amanecer. En el segundo caso, el que nos ocupa, que es el caso del vitandín, el mundo es una metáfora reflexiva. El mundo que vemos, el mundo de todos los días, no es metáfora de otro mundo sino de sí mismo visto de otra manera. Ese *otro* mundo no es diferente

del que habitamos (no está después de la muerte) sino que es un mundo que no estamos acostumbrados a ver pero que podemos llegar a ver. Para lograrlo se requerirá de todo un entrenamiento mental (meditación) y de ciertos usos del lenguaje y del pensamiento. Según esta versión de la realidad, el mundo tendría una naturaleza irónica, parece decir una cosa cuando en realidad dice otra.[1] De modo que todas las *tecnologías del yo* (de los discursos y del pensamiento) que pone en práctica el vitandín estarían destinadas a emular la ironía del mundo y, haciéndolo, afrontar las tempestades de la vida y atenuar el dolor que oscurece las cosas. Como si esa vida *propia* que despliegan las estrategias de la subjetividad fuera patrimonio del mundo más que de ella misma, como si el mundo entero pudiera tener cabida en ella. Un *yo* cómplice de la ironía del mundo, que reconoce no lo que el mundo *dice*, sino lo que *muestra*, lo que da a entender sin decirlo.

Esa es la libertad perseguida por la dialéctica irónica del vitandín, que dejará una impronta duradera en el budismo chan y que será precursora de la ironía zen. La ironía, que en Grecia fue la distancia entre idea y realidad, se libera así de una realidad metafísica más allá del tiempo, más allá del mundo, para convertirse en reflejo insólito, desacostumbrado, de lo que el mundo *es*. Y la existencia misma, en manos del bodhisattva, se transforma en un juego, una ilusión que se adentra en lo fan-

[1] Ese querer decir otra cosa daría una intencionalidad al mundo que sería lo que anima al mundo. No sé hasta qué punto esta metafísica sería aceptable para Nāgārjuna.

tástico. La esencia es reducida a fenómeno, el fenómeno a prodigio. Hegel llamaba a la ironía "ilustre y presuntuoso fantasma", un fantasma que "ingenuamente cree que lo real puede convertirse en espectral".[2] Nada más alejado del bodhisattva, superficie tersa y espejada que muestra lo que el mundo no dice, el *espectro*, más real que ninguna otra cosa, donde el mundo refleja su verdadera naturaleza.

[2] La comedia muestra la nulidad de los asuntos humanos. Lo divino siente celos de esa finitud, de esa condición limitada, y no puede reír. La elevación de la ironía (o del humor) es sólo posible en la limitación impuesta a la subjetividad, que restablece un estado de ánimo capaz de presentir lo superior.

FILOSOFÍA DEL ABSURDO

Ya hemos visto que la práctica del debate tipo vitaṇḍā o debate de refutación, se encuentra atestiguada en los primeros manuales de lógica de la India a principios de nuestra era. Para que se pudieran dar este tipo de debates una de las partes establecía una tesis, mientras que la otra se encargaba de refutarla sin proponer tesis alguna. Una de las formas más habituales de llevar a cabo la argumentación negativa fue la reducción al absurdo (prasaṇga). El vitandín asumía provisionalmente (abhyupagama), los supuestos o axiomas del adversario. Una vez asumidos, los desarrollaba siguiendo las reglas de la lógica del oponente, mediante el uso de inferencias (anumāna), ejemplos *pertinentes* (upamāna) y otros *medios de conocimiento* (pramāṇa) que su interlocutor consideraba válidos. Este desarrollo continuaba hasta alcanzar una proposición que contradijera los supuestos (los axiomas de partida) del adversario. Su trabajo dialéctico tenía como objetivo final el absurdo y no la conclusión válida. Se ha dicho a menudo que el sentido es algo que se construye. En este caso el absurdo también lo sería. Ambos requieren de la lógica.

La reducción al absurdo, muy utilizada hoy día en el análisis matemático, ha sido una estrategia frecuente en filosofía, de modo que si definiéramos la práctica filosófica en función de sus métodos (y no en función de las

creencias de aquellos que los emplean), las prácticas dialécticas del vitandín deberían encuadrarse en el ámbito de lo que hoy llamamos filosofía. Pero hay algunas diferencias entre lo que hace el matemático y lo que hace el vitandín. El matemático, para probar una ecuación, supone lo contrario, transformando la igualdad que quiere probar en desigualdad. A continuación se desarrolla esa desigualdad hasta dar con una contradicción. Una vez encontrada, se considera probada la equivalencia primera. Para el vitandín este procedimiento no es lícito. Probar que algo es lógicamente contradictorio no tiene por qué implicar que su contrario sea cierto. Reducir al absurdo una creencia no tiene por qué implicar su contraria, puede simplemente significar el rechazo mismo de los términos en los cuales se formula dicha creencia (en términos de la lógica, el rechazo de los axiomas). Reducir al absurdo la idea de que el universo es una creación divina no tiene por qué implicar que ha sido creado por un demiurgo, bien pudiera ser que el universo nunca hubiera sido creado. Siguiendo el hilo que marca el ejemplo podríamos decir que el vitandín rechaza la terminología *creativa* (la noción de origen), sin que eso quiera decir que se acepte otro tipo de terminología, pues sospecha (sin que sea fácil decir cómo) que las palabras crean un velo (el velo de māyā), que impide ver las cosas tal y como son, y su rechazo, que difiere la solución indefinidamente, se extiende (se *disemina*) a todo concepto. [3]

[3] Esa crítica del lenguaje se resuelve, como ocurre a menudo, en crítica de un cierto lenguaje, que termina por sustituirse por otro lenguaje, en el caso del vitandín por toda una serie de metáforas de la ilusión.

Uno podría preguntarse si la búsqueda del absurdo puede ser un objetivo legítimo de la filosofía. Los vitandines, precursores de la filosofía del absurdo de Albert Camus, pensaban que sí. Algunas voces contrarias argumentaron y argumentan que la contradicción no puede ser el objetivo de la filosofía, pues la filosofía misma es el esfuerzo por neutralizar el absurdo y, así, dar sentido al mundo.

Los vocabularios que afirmaron o censuraron la actitud del vitandín alcanzarían un alto grado de violencia intelectual. Para contrarrestar dicha agresividad, los jainistas extendieron su doctrina de la no violencia a la argumentación filosófica, estableciendo que toda crítica debía ser precedida de una comprensión total y profunda de la doctrina a rebatir. Mediante dicha asimilación se neutralizarían los efectos nocivos que la crítica despierta en el ánimo (ya en el que la ejerce o en el que la sufre). Esta doctrina, llamada anekāntavāda ("la verdad no está sólo en un lado"), fue una de las más grandes manifestaciones de la tolerancia intelectual de la historia de la filosofía india.[4]

Otros vieron en la estrategia del vitandín una labor de desbrozado. La reducción al absurdo y la argumentación negativa no pueden decirnos lo que el mundo es o cuál es la verdad, pero sí pueden preparar el camino para que esa verdad se manifieste por sí misma. Como si para escuchar la música de la verdad hubiera que silenciar *el susurro del lenguaje*.

[4] Ver Pániker 2001.

Es bien conocida la incapacidad de las palabras para dar cuenta de muchas de las vivencias que experimentamos cada día. Wittgenstein proponía que tratáramos de describir el sonido de un clarinete, Chesterton los colores de una selva otoñal. Pero esa torpeza del lenguaje se confunde a menudo con la futilidad de las palabras o de la lógica, en aras, en general, de una experiencia *más allá* del lenguaje, como si esa misma experiencia fuera algo extraordinario. ¿Existe acaso algún tipo de experiencia que no esté más allá del lenguaje? Lo que puede enseñarnos el uso que hicieron los vitandines de la lógica es, precisamente, que el razonamiento puede servir muy bien de base a la intuición de la *negatividad* del lenguaje, un tema recurrente de la filosofía reciente (pienso en Saussure, Derrida, Adorno y Agamben) y que los gramáticos indios abordaron mediante el concepto de apoha.[5]

[5] La escuela de Dignāga, el vijñānavāda o yogācāra, desarrolló, para apoyar su concepción inmaterialista del mundo, el concepto de apoha. El término, de reminiscencias nominalistas, literalmente significa exclusión o diferenciación. Para el vijñānavāda las palabras son la consecuencia de la conceptualización y por lo tanto, en su abstracción, aunque tengan su origen en la percepción, no pueden asociarse directamente con realidades externas. La teoría distingue la palabra, como instrumento de un acto de referencia, del referente mismo, el objeto exterior, lo que le concede una independencia respecto al mundo exterior que no sólo hace posible la conciencia, sino que la convierte en el actor principal en la creación de mundos de significado que gozan de cierta autonomía respecto al mundo exterior.

LA EXCLUSIÓN DEL VITANDÍN

Al rehusar decir cómo las cosas son, el vitandín será considerado por la lógica canónica del nyāya como un pendenciero, un sujeto irresponsable al que no le importa la verdad ni el conocimiento y cuyo pasatiempo favorito es ejercer de abogado del diablo en la discusión filosófica. En la literatura clásica no faltan intentos de impedir su participación en los debates y excluirlos del ágora donde está en juego el conocimiento. En general, para las corrientes dominantes de la filosofía india los vitandines fueron representantes de la crítica capciosa, más interesados en arrancar del interlocutor una respuesta que pudiera comprometerlo que de encontrar una razón válida. Se les reprochaba su maliciosa inclinación a enfatizar los errores, a levantar objeciones que pudieran confundir o enredar a sus interlocutores. Sin embargo, algunos vitandines lucharon por hacer valer las razones de su peculiar posicionamiento e intentaron despojar el término vitaṇḍā de su connotación peyorativa. La práctica dialéctica de este tipo de debate fue reivindicada como una tarea intelectual necesaria y complementaria a otros de sus intereses, un modo de argumentar que expresaba lo que no es el caso y guardaba silencio sobre lo que pudiera ser.

Los dos comentarios canónicos de la escuela nyāya a los concisos aforismos (sūtra) de Gautama fueron el de Vātsyāyana (s. v), llamado Nyāya-bhāsya, y el de Uddoyatakara (s. VII), denominado Nyāya-vārtika. Vātsyāyana acepta la distinción clásica de las tres formas de debate (kathā): el diálogo honesto (vāda), el altercado dialéctico (jalpa) y la argumentación negativa (vitaṇḍā). La definición de vāda aparece al principio del segundo capítulo (āhnika) del primer libro (adhāya) de los Nyāya-sūtra. La estrofa considera que para que pueda darse este tipo de discusión debe haber una tesis (pakṣa) y una antítesis (pratipakṣa o purvapakṣa). Semejante situación, añade Uddyotakara, ocurre cuando se adjudican dos atributos incompatibles a una misma cosa. La tesis se probará o refutará mediante evidencias (pramāṇa) y razonamientos (tarka) que no se opongan a la tesis y que sean presentados mediante el protocolo de cinco elementos de la inferencia.

Vātsyāyana aclara que cuando se atribuyen dos características mutuamente excluyentes a un mismo objeto (por ejemplo: el ātman existe, el ātman no existe), entonces se dispone de una tesis (pakṣa) y una antítesis (purvapakṣa) y es posible este tipo de debate. Uno de los participantes se hará cargo de sostener (parigraha) la tesis mientras que el otro defenderá la antítesis. Pero si dos características opuestas son atribuidas a objetos diferentes no constituirían un pakṣa y un purvapakṣa.

Los filósofos irónicos argüirán que ellos pretenden participar en los debates sin sostener (parigraha) un pakṣa o un purvapakṣa, sino simplemente refutando el

pakṣa del adversario. El nyāya replicará que sin algo que sostener no es posible el debate honesto (vāda), pues no sería posible dilucidar cuál es la verdad (dándose por sentado que la verdad tiene una naturaleza discursiva).[1] Vātsyāyana insiste en que la actividad dialéctica que mediante razonamientos (tarka) y pruebas (pramāṇa) sostiene una tesis, se llama parigraha. Vāda está caracterizado por el adjetivo pramāṇa-tarka-sādhana-upā-lambha, que debe entenderse como mantener (sādhana) la tesis propia y refutar (upālambha) la contraria mediante tarka y pramāṇa. En esta clase de debate, se analiza mediante el diálogo amistoso algún asunto novedoso o se aclara alguna cuestión controvertida, no se llega a un punto (como en jalpa o vitaṇḍā) en el que una de las posiciones resulta derrotada, situación que se denomina nigraha-sthāna y que sería una suerte de "jaque mate".[2]

[1] La crítica de Nāgārjuna a la distinción de Gautama, en concreto a la posibilidad misma del debate, utiliza un argumento recurrente en la filosofía del mādhyamika. Según éste, el debate no puede darse debido a la inexistencia de la palabra y su referente. La palabra "vasija" y la propia vasija no pueden ser ni idénticas ni diferentes. Si fueran idénticas, entonces la vasija, compuesta de arcilla y agua y fabricada en la rueda del alfarero, podría crearse con tan sólo imaginarla. Además, con sólo decir "vasija" la sed quedaría saciada, del mismo modo que al decir "fuego" los labios arderían. Y eso es inaceptable. Pero si fueran diferentes, al decir "vasija" no se la podría ubicar en la realidad, no se distinguiría del resto de las cosas (Vaidalya-prakaraṇa LII).

[2] Un posible nigraha-sthāna en una controversia como jalpa o vitaṇḍā sería la detección, por parte de alguno de los contendientes o de los jueces, del uso de alguna falacia (hetvabhāsa) o de una pseudo-prueba (viruddha) que contradijera la tesis defendida. Gran parte del tratado se dedica a la minuciosa taxonomía de dichos nigraha-sthāna.

Otro de los factores que define vāda es el empleo del protocolo de cinco elementos de la inferencia (pañca-avayava-upapanna), de forma que la omisión de alguno de ellos desencadenaría un nigraha-sthāna, del mismo modo que el uso de una prueba superflua o la redundancia (adhika) de las razones. Vātsyāyana añade que si ambas partes sólo utilizan argumentos para sostener (sādhana) su propia tesis y no para refutar (upālambha) la opuesta, el debate puede seguir siendo llamado vāda.

Además, la razón de mencionar los razonamientos (tarka) y las evidencias (pramāṇa) de forma separada no sólo se debe a que éstos pueden funcionar sin recurrir a la inferencia (y sus cinco elementos) sino porque ellos son los que diferencian jalpa de vāda. En jalpa, comenta Vātsyāyana, la refutación y defensa de la tesis puede recurrir a sofismas (jāti) y palabrería (chala), mientras que en vāda solo el razonamiento y las pruebas deben servir para sostener la tesis propia o atacar la contraria.

La escuela nyāya, toma posiciones contra los charlatanes, limita su feudo, y distingue lógica de retórica. Pero habrá quienes no acepten esa distinción y, sin embargo, se conviertan en maestros de una ciencia, la lógica, en la que no creen. Para la mayoría de los comentaristas canónicos del nyāya, que siguen a Gautama, vitaṇḍā es una subcategoría de jalpa, la disputa dialéctica que permitía sofismas, trampas y falacias. La taxonomía misma desacredita ya su práctica, y lo excluye de las prácticas honestas del debate.

Vātsyāyana llega incluso a cuestionar la posibilidad misma de definir vitaṇḍā como un jalpa en el que una

de las partes no defendiera ninguna tesis. Esto carecería de sentido pues las proposiciones presentadas para refutar al adversario constituirían ya una propuesta (una tesis) que el vitandín debería aceptar como suya. Es decir, que si refuta la proposición *p*, el vitandín hace suya *no-p*, o, en términos técnicos, si refuta el purvapaksa debe asumir el uttarapaksa.

Uddyotakara va mucho más allá en su crítica del vitandín: considera que su posicionamiento es insostenible pues al ejercer su crítica el vitandín acepta tácitamente al menos cuatro cosas: la existencia de una opinión a criticar, el hecho de que esa opinión sea falsa, la presencia del adversario que la propone y su propia presencia como la persona hacia la que el adversario hace su propuesta. Estos cuatro elementos se hallan implícitos en toda refutación, que no sería posible sin su aceptación.

Panibhusana, en su extensa *elucidación*, publicada en bengalí en 1967[3], añade que, aunque las palabras jalpa y vitaṇḍā eran utilizadas en sentido peyorativo, éstas no eran controversias caóticas sino guiadas por toda una serie de reglas y dirimidas por un jurado y un presidente que, tras el veredicto, dictaminaba el vencedor. Hemacandra, filósofo jainista, rechazaba considerar jalpa y vitaṇḍā como formas de debate, el filosofo budista Vasubandhu también. Pero hubo quienes defende-

[3] *Nyāya Philosophy. Literal translation of Gautama's Nyāya-sutra* y *Vatsyāyana's Bhāsya along with a free and abridge translation of the Elucidation by Mahāmahopādhyāya Phanibhūsana Tarkavāgisa.* Chattopahyaya y Gangopadhyaya, R.D. Press, Calcuta 1967.

rían la legitimidad y honestidad de los vitandines. Entre ellos encontramos a Śrīharṣa, lógico y poeta del siglo XII, vinculado al vedānta advaita, que vivió en los alrededores de Benarés.

ELOGIO DEL VITANDÍN

Abandono de la discusión de Nāgārjuna inicia una querella que culminará diez siglos más tarde con *Elogio de la refutación* (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya) de Śrīharṣa, una extensa disertación sobre la vanidad de la filosofía. La obra se ocupa de una antigua controversia entre las escuelas jaina, nyāya y mīmāṃsā por un lado y los mādhyamika y vedāntin por el otro. El primer grupo consideraba que al negar la posibilidad de probar la existencia de los medios de conocimiento, el mādhyamika y el vedāntin quedaban desautorizados para participar en la discusión dialéctica. El debate, dirá el nyāya, es el *arte de probar*, y sin medios de conocimiento nada se puede demostrar. No habiendo pruebas, ni medios de probar, ni sujeto que prueba, ¿qué sentido tendría el debate? En la forma de plantear la cuestión se aprecia ya el origen del malentendido. Los segundos no mantenían la inexistencia de los medios de conocimiento, simplemente negaban que pudiera probarse su existencia, como también negaban que pudiera probarse su inexistencia.

La mayor parte del trabajo de Śrīharṣa es la trascripción de un debate en el que la proposición (pratijñā) a demostrar tiene ya una forma irónica: "todas las definiciones son ilógicas". La posición formal del vedāntin difie-

re un tanto de la del mādhyamika, que aduce no tener proposición alguna que demostrar, pero el tratamiento lógico y las conclusiones son muy similares, por lo que resultan de gran utilidad para esclarecer ambas posiciones, que se funden en la figura del vitandín.

Śrīharṣa se hace cargo de la defensa de la idea mādhyamika según la cual para que pueda tener lugar el debate y la discusión filosófica no es necesario dar por sentado la existencia de los medios de conocimiento (pramāṇa), sino que basta con plantear la cuestión de su posible existencia. De modo que lo que antes era la condición necesaria del debate se convierte ahora en el tema a debatir. Lo que se plantea es debatir los supuestos mismos de la argumentación, las reglas del juego dialéctico que definen, por un lado, lo que es pertinente al debate y, por el otro, los métodos y requisitos para la discusión. Se cuestiona ese supuesto y se lo considera infundado, falso. Es la regla lo que está en juego, la posibilidad misma de la discusión dialéctica y no su resultado.

La querella se plantea en términos muy similares a la problemática filosófica de la modernidad.[1] Para la tradición ortodoxa de lógica (nyāya) era necesario aceptar cuatro hechos. En primer lugar, que siempre se ha aceptado la existencia de los medios de conocimiento (percepción, inferencia, comparación y testimonio verbal) y

[1] Este cuestionamiento, que pone en crisis al mismo saber, no es ajeno al clima filosófico contemporáneo. La filosofía occidental nunca se había encontrado tan involucrada con el problema de su propia identidad, de sus propios límites y objetivos. Tanto la tradición analítica angloamericana como la llamada "filosofía continental" han dedicado la segunda mitad del siglo XX a pensarse a sí mismas.

que la práctica social del debate ha sido posible precisamente gracias a ese reconocimiento. De modo que podría decirse, en segundo lugar, que los medios de conocimiento son la causa que hace posible el debate. En tercer lugar, que esos medios de conocimiento son comúnmente aceptados, forman parte de los acuerdos en los que se basa la comunicación y, en general, la cultura. Y, por último, que rechazar la existencia de los medios de conocimiento haría imposible probar nada (establecer una verdad) y sin esa aceptación no sería posible determinar el vencedor en un debate.[2]

La primera de estas asunciones hace referencia a la tradición filosófica de la India y a ciertos hábitos de la disciplina de la lógica (nyāya-vidyā). La segunda al origen de dicha disciplina. La tercera al sentido común. La cuarta a las relaciones entre verdad y poder. Vencer en un debate significa *estar* en la verdad y es el punto de partida de la negociación política de las condiciones sociales de la comunidad (científica, religiosa o política) que sostiene, mantiene y protege esa verdad.

Śrīharṣa rechaza las cuatro posibilidades. Respecto a la primera cita a los cārvāka (escépticos) y a los mādhyamika (budistas) como ejemplos de pensadores que durante siglos participaron en los debates sin admitir que pudiera probarse la existencia de los medios de conocimiento, citando textos como los Lokāyata-sūtra y los tratados (śāstra) del madhyamaka. De modo que no puede ser la aceptación de este supuesto lo que hace

[2] Sigo la exposición de Granoff (1978), pp. 71-89.

posible probar una proposición o refutarla, sino la presencia de ciertas reglas y procedimientos formales que determinen qué tipo de argumentos se aceptan y cuáles no.

En la segunda cuestión el naiyāyika trata de establecer una relación de concomitancia invariable (vyāpti) entre la aceptación de la existencia de medios válidos de conocimiento (pramāṇa) y la práctica social del debate (que prueba una verdad, que distingue vencedores de vencidos, que discrimina la virtud del error), excluyendo la posibilidad de que el debate sirva sólo a la refutación, que pueda determinar lo falso y no lo verdadero, siendo la dialéctica negativa del vitandín la que reclama esta última posibilidad.

Para Śrīharṣa el debate podría tener lugar perfectamente entre individuos para los cuales resulta irrelevante aceptar o no la existencia de los medios de conocimiento. Para dichos individuos (entre los que se encuentra el mādhyamika y el propio Śrīharṣa), la existencia de la percepción, la inferencia, el testimonio verbal o la comparación (los cuatro pramāṇa) no es algo que se pueda o haga falta probar.[3] Afirmar que para iniciar un debate es necesario admitir la existencia de los medios de conocimiento sería dar por sentado lo que ha de debatirse. Śrīharṣa observa en la proposición del naiyāyika un error, catalogado por la propia disciplina lógica del nyāya como "dependencia recíproca" (anyonyāśraya), pues la existencia del debate dependería de la prueba de la necesidad de los pramāṇa y esa prueba

[3] Sin olvidar que esta actitud tampoco admite la posibilidad de probar su inexistencia.

depende a su vez del mismo debate. De modo que nos encontraríamos ante un razonamiento circular (cakraka) o, remontándonos de debate en debate, ante una regresión infinita (anavasthā), todos ellos errores reconocidos por la lógica (nyāya-vidyā) del proponente.

Para que sea posible el debate –continúa Śrīharṣa– sólo es necesaria la presencia de dos contendientes, un juez y una serie de reglas que diriman el vencedor:

> El que pretende probar una proposición (dialéctico afirmativo) debe razonar conforme a los medios válidos de conocimiento (pramāṇa), mientras que la otra parte (dialéctico negativo) deberá tan sólo señalar las violaciones de las reglas (contradicciones, razonamientos circulares, falacias) en la argumentación de su oponente. Si logra hacerlo, lo habrá refutado y resultará vencedor, y si no encuentra falta alguna en su razonamiento, el dialéctico afirmativo será el vencedor. (Granoff 1978, 79.)

De modo que será la aceptación de las reglas la que determine la verdad que *produce* el debate. Esa verdad tendrá la naturaleza de un convenio o pacto (samvṛti), basado en un acuerdo tácito sobre las normas y en el reconocimiento de la autoridad del juez que preside el debate. Ese convenio se establece en virtud de los precedentes y los hábitos de la discusión filosófica y no en virtud de asunciones epistemológicas.

Se podría decir por tanto que es el concierto de dos o más personas lo que da lugar a la verdad mediante la práctica social del debate. Pues aunque se admitiera como probada la existencia de los medios de conoci-

miento, sin esas reglas el debate no sería posible y sin él no se podría discriminar lo verdadero de lo falso. Ese sometimiento a la regla y a la autoridad es el postulado (arthāpatti[4], aquello que se admite sin pruebas y sirve a ulteriores razonamientos) que hace posible el fruto del debate: la demostración o refutación de una proposición. De modo que la verdad que de los debates pueda salir se encuentra arraigada a una geografía (lengua, tradición, cultura) específica.

> Las reglas del debate se aceptan libremente, y no hay autoridad absoluta que preceda a esa decisión, pues ningún texto ordena seguir un conjunto específico de reglas. El postulado (arthāpatti) pone de manifiesto que sólo es necesario un conjunto de reglas. Su elección puede ser un experimento o una costumbre, ambas legítimas, pero de ninguna manera incuestionables. Entonces surge la sospecha de que un conjunto particular de reglas establecidas por un texto determinado (*i.e.,* Nyāya-sūtra) pueda considerarse el fundamento de todo debate. Así, un debate basado en un conjunto equivocado de reglas no debería ser capaz de probar nada, pues las reglas del debate no necesitan prueba ya que se han ido estableciendo generación tras generación resultando siempre efectivas (Granoff, 1978, 80.)

Por tanto, concluye Śrīharṣa, el postulado (arthāpatti) del debate debe aplicarse al conjunto de reglas que lo gobiernan y no a la admisión de la existencia de

[4] El término arthāpatti tiene aquí una connotación legal y epistemológica. Es aquel hecho que la ley tiene por cierto sin necesidad de que sea probado. El postulado (arthāpatti) fue considerado un medio válido de conocimiento (pramāṇa) en las escuelas mīmāṃsā y vedānta advaita. Puede ser de dos tipos, respecto a lo oído (śruta) y respecto a lo visto (dṛṣṭa).

los medios de conocimiento. Implícita en la crítica de Śrīharṣa está la idea de que lo que llamamos "sentido común", que no es sino el sentido establecido por los vencedores de los debates del pasado, un sentido histórico y cultural que es patrimonio y yugo de una cierta comunidad. Con esto se responde a la tercera cuestión, que veía en los medios de conocimiento y no en las reglas del debate el fundamento del sentido común.

Siguiendo la tendencia budista a insistir en la provisionalidad de la verdad, entendida como verdad convencional, Śrīharṣa subraya la fugacidad de estos acuerdos. El conocimiento no es sino conocimiento de una situación concreta en un momento determinado y por un cierto número de observadores. Y es precisamente ese conocimiento (histórico) el que sirve de base al debate y al establecimiento de sus reglas y no unos medios de conocimiento inmunes al desgaste del tiempo y de la historia. Se sugiere que ninguna forma semántica es atemporal y que el pasado es una construcción verbal. No vemos (pratyakṣa) las mismas cosas que veían los antiguos, no utilizamos las mismas analogías (upamāna), no leemos de la misma manera los textos (śabda, āgama), ni atendemos a las mismas inferencias (anumāna).

La ocurrencia de un error lógico en el debate, de una falacia o una contradicción, que significaría la derrota inmediata, es función de su detección por el oponente o por el juez. Un error que pasa desapercibido es tan bueno como una verdadera razón. La idea de Śrīharṣa es que para hablar de *razón* (y distinguirla de *falacia*)

tenemos que movernos dentro de un orden, en este caso el orden establecido por las reglas del debate, pero cuando hablamos del razonamiento y del lenguaje, ese orden no es nunca un orden completamente cerrado. Uno puede tener *razón*, digamos, en un sudoku, donde la inteligencia trabaja sobre un orden subyacente, un orden completo en el que hay aciertos y errores. Si nos desplazamos a un juego como el ajedrez, localizar el acierto y el error resulta ya más complicado, pues será en función de cómo se haya desarrollado la partida que se considerará un movimiento particular un acierto o un error. La razón se decidirá cuando la partida haya concluido, cuando Aquiles haya alcanzado finalmente a la tortuga, cosa a priori imposible. Lo mismo sucede, según Śrīharṣa, en un debate y algo parecido ocurre en la historia, que quita la razón a unos y la otorga a otros que en vida nunca la tuvieron.

Lo que resulta decisivo es que esa verdad, ese conocimiento no contradictorio aceptado por un conjunto de observadores durante un periodo limitado de tiempo es calificado con el término vyavahāra (práctica, costumbre, usanza), un término utilizado frecuentemente por Nāgārjuna para referirse al carácter convencional y provisional de la verdad discursiva. De modo que la aceptación provisional de los supuestos del oponente, hábito del mādhyamika y del vedāntin para entrar en el debate, no debería resultar extraña a la lógica del conocimiento discursivo, que es precisamente lo que tiene lugar en sus representaciones.

Es en este punto donde se desarticula la taxonomía del debate establecida por la lógica ortodoxa del nyāya,

que se basaba en los ya mencionados tres tipos de debates: el que busca la verdad (vāda), el que busca la victoria (jalpa) y el que sólo pretende refutar (vitaṇḍā). Para Śrīharṣa no debería existir semejante distinción entre vāda, jalpa y vitaṇḍā, no existe una diferencia esencial entre dichas disciplinas dialécticas. Desgraciadamente, los detalles de la refutación de esta vieja taxonomía del nyāya no han llegado hasta nosotros, aparecen en un trabajo de Śrīharṣa que no se ha conservado y al que hacen referencia algunos de sus comentaristas, el Iśvarābhisaṃdhi.

Algunos críticos de las escuelas jaina, nyāya y mīmāṇsā adujeron que si para el vitandín no había una diferencia esencial entre lógica y retórica, entre razón justificada (hetu) y falacia (hetvabhāsa), entonces ellos no tenían derecho a utilizar un "razonamiento de refutación" (khaṇḍana-yukti), es decir, llamar la atención del juez cuando el adversario utiliza una contradicción o un argumento circular, ya que para ellos éstos eran tan válidos como las buenas razones. A esa crítica los vitandín, maestros de la ironía, responderían que su refutación se basaba precisamente en las reglas del oponente, argumento a menudo reiterado por su lógica descreída. En esta respuesta palpita la idea de que el catecismo de la lógica (las reglas) no puede ser el nervio de sus logros. Como si el debate (como práctica social, como acuerdo tácito) reclamara para sí el derecho a desconocer la identidad de su obra, como si esas mismas prácticas discursivas fueran representantes de una escuela cuyo manifiesto desconocieran. Como si el conocimiento (vidyā) anduviera a tientas velado por lo discursivo.

IMAGEN O ABSTRACCIÓN

Como reflexión final podríamos distinguir, de manera general, dos modos de pensar. El primero de ellos utilizaría imágenes, el segundo abstracciones. La principal fuente de recursos del primero serían las metáforas, ver una cosa en términos de otra es el modo más corriente del pensamiento (para algunos el único), en el lenguaje corriente es negocio habitual, de ahí que se diga que la naturaleza del habla es metafórica. Este énfasis en la imagen hizo posible, bajo el signo del cine, el *giro lingüístico*, lo que ha llevado a la filosofía y a la ciencia a prestar un creciente interés a la metáfora (antes asunto de poetas y retóricos) y a sus capacidades cognitivas.[1]

Pero también es posible pensar mediante abstracciones. Esto significa que los elementos que participan en este tipo de pensamiento no sólo no son visibles sino que las "cosas" sobre las que pensamos no son "cosas" que podamos encontrar en el mundo, no son "referen-

[1] La reciente atención de la filosofía hacia la metáfora, estimulada por pensadores como Heidegger, Gombrich y Derrida, ha dado lugar a algunos artículos excepcionales: Thomas Kuhn: "Metaphor and Science", Paul de Man: "Epistemology of Metaphor", Donald Davidson: "What Metaphors Mean?". Max Black: "Metaphor" (muchos de ellos recogidos en el volúmen *Philosophy looks at the Arts*, editado por Joseph Margolis) y a ciertos libros imprescindibles como *Methapors we live by* de George Lakoff y Mark Johnson.

tes", sino abstracciones que por una u otra razón resulta útil pensar. Para el pensamiento abstracto, el de la lógica formal o el de las matemáticas, el siguiente razonamiento podría tener perfecta validez: "Todos los cerdos son animales. Todos los animales tienen alas. Por tanto, todos los cerdos tiene alas". El cerdo alado no es una abstracción (lo podemos imaginar perfectamente) pero es difícil que podamos encontrarlo en nuestras excursiones por el mundo. Lo decisivo es que es necesario recurrir a las imágenes para explicar las abstracciones, de ahí que las segundas sean subsidiarias de las primeras. El pensamiento abstracto utiliza abstracciones como X e Y, que bien podrían ser cerdos alados, demonios u otras criaturas fantásticas como piones o neutrinos. Estas abstracciones se someten a ciertas operaciones lógicas (inferencias, relaciones de paridad, etc.), pero su invisibilidad en el mundo fenomenal no es obstáculo para el éxito de sus maniobras en la oscuridad.

Para la lógica del nyāya, principal interlocutor filosófico del vitandín, la validez de la inferencia descansaba tanto en la correcta sucesión de los cinco miembros del silogismo como en la existencia de los elementos que lo formaban. El razonamiento de los cerdos voladores carecía de sentido para ellos, mientras que para la lógica moderna es una inferencia formalmente correcta que incorpora la distinción entre validez y verdad.

Uno de los más célebres vitandines, Nāgārjuna, propuso una imagen, una metáfora, que al mismo tiempo era una abstracción: la vacuidad. Podemos imaginar las cosas precisamente porque son algo, porque tienen una

forma, porque no están vacías. Imaginar el vacío parece una imposibilidad. Hagamos el intento: lo máximo que lograremos ver es una superficie blanca, o un espacio blanco, como cuando se está dentro de una nube. Sin embargo, para pensar esa abstracción, que no podría ser objeto de las inferencias del nyāya, Nāgārjuna recurre a imágenes. Y esas imágenes pertenecen a la categoría de las ilusiones. El espejismo, el reflejo, la ilusión mágica, todas ellas ejemplos de fenómenos cotidianos que al mismo tiempo pueden resultar fantásticos e inquietantes. El espejo, el efecto óptico o la prestidigitación son experiencias en las que la percepción nos engaña y vemos algo que no está donde creíamos que estaba. Donde creíamos que había algo ("cosas"), nos dice Nāgārjuna, en realidad hay vacío.

La célebre frase de Vātsyāyana: "la lógica, luz de todas las ciencias" utiliza una de las metáforas favoritas de la tradición occidental, la luz de la lógica ilumina lo que no siempre es posible ver, y a esa linterna se debe el surgimiento de las ciencias tal y como hoy las entendemos. Uno puede frustrarse o deleitarse con estas imágenes, con estas ilusiones, pero sospecho que el vitandín, que convierte lo cotidiano en una permanente ilusión, se deleita en su contemplación y considera dicha experiencia saludable y liberadora.

VIGENCIA DEL VITANDÍN

En la historia de las ideas que Foucault ha sabido esbozar de modo tan perspicaz, podemos advertir cómo el rechazo de ciertos vocabularios fue configurando los diferentes escenarios en la batalla por el estatuto de lo verdadero. Pero toda crítica del lenguaje, hoy lo sabemos bien, es crítica de un *cierto* lenguaje. No importa que ésta se presente a sí misma como una crítica del lenguaje en su totalidad: siempre acaba por proponer un vocabulario que ocupe el lugar del socavado. Los vitandines criticaron el lenguaje de la lógica para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión, y, entre las imágenes y las abstracciones, se decantaron por las primeras. Pero también tuvieron una vertiginosa lucidez al percatarse de que, al *venir al lenguaje*, heredamos las incontables palabras pronunciadas por los que nos precedieron, razonables o insensatas, filosóficas o poéticas. Palabras con las que hemos de cargar, palabras que dieron cuerpo a un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera y dirige nuestro ánimo.

La tarea del vitandín, con frecuencia acusado de escéptico, desplazada por la ciencia autorizada de la lógica (nyāya), transformó la lógica y sus resultados en el sueño dogmático de un mundo encantado. Con ellos,

la filosofía intuye la ilusión que ella misma produce, pero lejos de parapetarse en una "razón del prodigio", el vitandín reconoce en todo discurso sobre la *verdad* la servidumbre a estructuras lingüísticas, históricas y culturales: el sánscrito, el uso de ciertos procedimientos y vocabularios, amenazados por su fecha de caducidad. Así, escenificó en su ironía el hecho de que esa misma lógica heredada era un efecto más de lo convencional, del acuerdo común, un efecto, en definitiva, de un lenguaje siempre provisional. Tras lo que se dice en los debates no hay nada, nada que decir que no sean otros dichos. La autoridad de la lógica no debía descansar por tanto en una conexión privilegiada con los hechos del mundo, sino que era un efecto más de lo social, de la autoridad de un cierto lenguaje y de la capacidad de las comunidades que detentan el conocimiento de ponerse de acuerdo.

La hermenéutica contemporánea nos ha enseñado que es en los presupuestos desde los que argumentamos donde descansa el sentido de lo que decimos. Compartir lo tácito es entenderse, no hacerlo es hablar lenguajes diferentes. De modo que las claves del sentido se encuentran siempre en suspenso, en un *afuera*, nunca completamente expuestas.[1] Así, toda pretensión de soberanía de lo explícito, el argumento *demostrado* en el debate, oculta la naturaleza del sentido que presume: las reglas y acuerdos provisionales que lo hacen posible. La risa es un buen ejemplo de cómo el sentido habita lo tácito. Vayamos al cine o al teatro en Asia, observemos las reacciones del

[1] De ahí su parentesco con el poeta, si entendemos la poesía, siguiendo a Paul Celan, como "aquello que sin imponerse, se expone".

público y nuestra propia reacción. Comprobaremos rápidamente que cuando otros estallan en carcajadas, nosotros enmudecemos y viceversa. No importa si la película es asiática o europea, la falta de sintonía se hará en seguida evidente. Lo explícito, lo que vemos en la pantalla, tiene sentidos diferentes debido a lo que no se ve, lo implícito.

Dado que para el vintandín el sentido no puede reducirse a lo explícito, su ironía le servirá de antídoto contra esa tendencia general (y dominante) del pensamiento a ocultar lo que le sirve de base, que ha sido y sigue siendo una de las principales estrategias para preservar su autoridad.[2]

Esta idea, ahora que la filosofía ha logrado parodiarse a sí misma (ya decía Pascal que burlarse de la filosofía es ya hacer filosofía), tiene una gran vigencia en la actualidad. Hoy sabemos bien, gracias a Gadamer, Rorty y otros antihéroes del *giro lingüístico*, que las suposiciones que utilizamos al conversar o al debatir, lo que damos por sentado, son exteriores al discurso explícito y que la efectividad del discurso descansa precisamente en su capacidad de mantener al margen todos los supuestos que arrastra. Hoy sabemos que muchas veces lo que nos convence es, precisamente, lo que no se dice, lo que, desde su silencio, habla. De modo que se podría decir, como ha apuntado José Luis Pardo, que es el

[2] La lógica habla y se desarrolla como si no se sustentara en axiomas, manteniéndolos fuera de la discusión. Si en la lengua viva el sentido de lo dicho está siempre pendiente de los hablantes, la tarea del vitandín consistirá en sacarlo a la luz sin fosilizarlo mediante el concepto.

curso mismo de la conversación (o de la batalla dialéctica) lo que va creando (y ganando) el terreno sobre el que se mueven los hablantes.[3] Y esa "exterioridad", ese *afuera*, no es independiente del lenguaje y de los acuerdos tácitos que se negocian en cada cultura, acuerdos que tienen a su vez una naturaleza histórica y cuya transformación es función de las conversaciones y los debates que se vayan produciendo. Esto podría explicar por qué los vitandines, sin pretender probar nada, se empeñaron en no ser excluidos del ágora del debate y se convirtieron, mediante el ejercicio de una lógica asumida sólo provisionalmente y un estilo que huía de la certeza y promovía el asombro, en representantes de una escuela cuyo manifiesto nunca conocerían.

[3] José Luis Pardo, *La metafísica*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 141.

METAFÍSICA EN DUERMEVELA

Lo que Aristóteles llamó "ser en cuanto ser", ese rasgo que caracteriza al ente, a todo lo existente, fue redefinido por Nietzsche como "querer ser más" o "voluntad de poder", idea de reminiscencias indias recuperada por Schopenhauer para la metafísica europea. Esa voluntad de poder fue para Heidegger la expresión culminante de la metafísica occidental, de modo que el hecho de que perseverar ambiciosamente en el ser fuera ahora la esencia de la cosa suponía el *fin de la metafísica*, pues era precisamente ese querer, carácter general del ser, el que socavaba la vieja distinción platónica entre "arte" y "conocimiento". La verdad pasa a considerarse, como vislumbraron los vitandines, un momento necesario, siempre provisional, del devenir, dejando de estar vinculada a lo idéntico, a lo eterno, para asumir la transfiguración propia de la producción artística.

El giro lingüístico iniciado en los años 60 (Heidegger publica el segundo volumen de su *Nietzsche* en 1962 y Rorty la colección de ensayos de *El giro lingüístico* en 1967), reconduce, o más bien, reorienta el pensamiento de lo existente hacia la indagación del lenguaje, de modo que el lenguaje pasa a formar parte de esa voluntad, de ese querer, siempre provisional, en busca de contenido. La filosofía pondera su sueño.

Durante mucho tiempo habíamos creído que nos expresábamos mediante el lenguaje, que las palabras servían a nuestros deseos, que daban forma a nuestras aspiraciones, como si no estuviéramos ya, en el momento mismo del querer, atravesados por ellas, heridos, y espoleados por palabras (todos somos Quijote), como si las palabras estuvieran fuera de nosotros y pudiéramos utilizarlas como hacemos con una cucharilla o un clarinete. Los herederos de la hermenéutica de Nietzsche (Heidegger, Derrida, Rorty), como los vitandines de la India antigua, trazaron una línea de pensamiento que dejara de lado, en un margen del camino, esa suposición.

A veces decimos "le han traicionado sus palabras" y lo decimos como si lo habitual fuera lo contrario, como si fuera algo extraordinario, como si la persona se sirviera de las palabras y no al revés. Reconocer que las palabras nos expresan, sin renunciar a la posibilidad de expresarnos mediante las palabras, es aceptar que el *ego cogito* se transforme en *ego volo*, es renunciar a la pretensión metafísica de dominar las palabras. Dar por sentado que nos encontramos dominados por las palabras sería para la metafísica aceptar el peor de los escenarios, una renuncia a la filosofía, una claudicación en favor de la poesía. Sin embargo, bien pudiera ser que el error (creer en el ideal) –como dijo Nietzsche– no fuera ceguera, sino cobardía. ¿Qué ocurre cuando el filósofo se encuentra a merced de las palabras? Nadie como Jacques Derrida, el último ironista, ha sabido escenificar este momento, haciendo de la filosofía un ámbito de

pensamiento, ahora llamado escritura, que ya no reconoce el dominio inaugurado por Platón.[1] Derrida, siguiendo a Nietzsche, tuvo la osadía de disolver la ambición platónica y llevar la filosofía, enferma de literatura, al ámbito (todavía por definir) de los filósofos artistas, esos que la *República* desterró y que ahora regresan de su exilio.

> ¿Cuál es la diferencia entre soñar y creer que se sueña? Y en primer lugar, ¿quién tiene derecho a plantear esa pregunta? ¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? ¿Podría un soñador, por otro lado, hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría analizarlo de forma justa... sin interrumpir y traicionar el propio sueño?[2]

Derrida imagina dos respuestas. La del filósofo sería un "no" rotundo, no es posible un discurso serio y responsable sobre el sueño sino desde la vigilia. Esta respuesta negativa, prosigue Derrida, es quizá la esencia de la filosofía, no faltarían los ejemplos. Ese "no" de la filosofía la vincula al imperativo racional de la vigilia, al yo

[1] Esta es la razón de que los textos de Derrida, pertrechados de ironía, hayan causado tanto malestar en la filosofía contemporánea. Hace unos años, en México, me encontré con un filósofo educado en Oxford. Nuestra conversación, a ritmo de daiquiris, fue derivando hacia el panorama filosófico actual y el debate entre analíticos y continentales, mientras el océano destripaba las olas en Pie de la Cuesta. No recuerdo cómo terminamos hablando de Derrida, pero sí recuerdo sus palabras: "Derrida es, para nosotros, el enemigo" y ahora comprendo bien, releyendo a Hegel y a tantos otros filósofos impacientes con la ironía, el sentido de su afirmación.

[2] Jacques Derrida, *Acabados*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 2004, p. 13.

soberano (ese que no está dominado por las palabras), a la conciencia vigilante. Diferente, pero no por ello menos responsable, sería la respuesta del artista, éste aceptaría el acontecimiento singular, la posibilidad excepcional, de darse cuenta de que sueña sin despertarse, reconociendo "algo así como una verdad del sueño, un sentido y una razón del sueño que merece no hundirse en la noche de la nada". Juan Carlos Onetti sería quizá el ejemplo más sobresaliente de esta literatura en duermevela.

Los vitandines, que hicieron del sueño el ámbito de la filosofía, no dejaron de oscilar entre el "no" del filósofo y el "sí, quizá, eso pasa a veces" del artista, el sí de un acontecimiento singular en el que el sueño parece más vigilante que la vigilia. Esta reorientación *por pensar*, como diría Heidegger, nos sensibiliza al hecho de que estamos atravesados por palabras incluso antes de nacer. El ser que viene al mundo viene también al lenguaje, y hereda de su estirpe una lengua no neutral, consecuencia de mil batallas, con sus palabras dulces y sus palabras amargas, con sus palabras sucias y sus palabras sagradas.

La línea de pensamiento propuesta por la filosofía irónica ha socavado el estereotipo según el cual el poeta es un ser dominado por las palabras, arrebatado por ellas, mientras que el filósofo es un domador de palabras. La filosofía de nuestros días no es indiferente a la querella que hemos descrito entre la lógica ortodoxa de la India antigua y la lógica descreída de los filósofos irónicos. Los vitandines columbraron, entre los

pliegues del razonamiento, un sesgo poético. Advirtieron que no hay nada tan filosófico como las limitaciones de la filosofía, y que la filosofía, en su intento desesperado, y a veces ridículo, de dar cuenta de lo real, necesita del genio poético. Y ese afecto es el que ahora trata de rescatar.

BREVE DICCIONARIO DE LÓGICA SÁNSCRITA

LÓGICA (nyāya): "Luz de todas las ciencias" (Vātsyāyana).

PRAMEYA (prameya): Los objetos de conocimiento. Entre ellos se cuentan de muy diversa índole: el ātman, el cuerpo (aquello que posee un ritmo propio), los sentidos (que se derivan de los cinco elementos), los objetos de los sentidos, el entendimiento (buddhi, que se encuentra fuera del espacio y del tiempo), la mente (manas), el *conatus* (pravṛtti), el renacimiento, el placer y el dolor (que surgen del contacto de los sentidos con sus objetos) y la libertad (mokṣa).

PRAMĀNA (pramāṇa) Los medios de conocimiento. Para la escuela nyāya cuatro son las formas válidas del conocer: la inferencia (anumāna), la percepción (pratyakṣa), el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna). Para la escuela madhyamaka ninguno de estos medios es fiable, pues se encuentran ya comprometidos con sus objetos de estudio (prameya), una extensa crítica de los mismos se encuentra en *Abandono de la discusión* de Nāgārjuna.

AVAYAVA (avayava). Miembro de la inferencia. Para la lógica de la escuela nyāya son cinco, aunque otras escuelas, como la del budista Dignāga, considera sólo tres. El primero es la proposición que se pretende demostrar: pratijñā, el segundo la razón: hetu, el tercero los ejemplos positivos o negativos: udāharaṇa, el cuarto la corroboración mediante el ejemplo: upanaya y el quinto la conclusión probada: nigamana.

ANUMANA (anumāna): Inferencia. El tecnicismo sánscrito se utiliza para referirse al silogismo de cinco o de tres miembros, generalmente de tipo inductivo. Casi todas las escuelas filosóficas lo consideran un medio válido de conocimiento, salvo los vitandines: materialistas o escépticos (cārvāka), budistas mādhyamika y advaitas como Srīharṣa, para quienes es sólo una propedéutica. Generalmente se distingue de la implicación (arthāpatti) y de la analogía (upamāna), que algunas escuelas consideran como un medio de conocimiento independiente.

VYAPTI (vyāpti): Concomitancia invariable. Es la condición necesaria para la validez de la inferencia: debe existir una concomitancia invariable entre la propiedad atribuida y la causa asociada con ella. Los *Diálogos de lógica* la definen como la coexistencia invariable o necesaria de dos objetos, por ejemplo, del humo y del fuego. Allí donde observemos el humo, habrá fuego, porque entre ambos existe una coexistencia necesaria o concomitancia. El humo no puede existir sin el fuego, aunque el fuego sí puede existir sin el humo, como en el caso de un hierro candente. La definición formal de este término es uno de los temas más complejos de la literatura filosófica de la India y ha generado innumerables polémicas y tratados.

NIGRAHA-STHANA (nigrahasthāna): Acorralar al contrincante en un debate. Se produce cuando el adversario se queda sin respuesta, cae en una contradicción o en un argumento redundante o circular. Lance del juego que pone término al debate y dirime el ganador. Lo podemos entender como el jaque mate en ajedrez.

JATI (jāti): Réplica ilegítima, sofisma, futilidad. Los jāti eran extraídos del campo de pruebas de la discusión: el debate. Pueden tomar diversas formas, como extraer conclusiones equivocadas o formular preguntas no pertinentes a la naturaleza del debate.

Podían llevarse a cabo de manera intencional (con el propósito de derrotar al contrincante) o por propia ignorancia. Tanto los jueces como los participantes debían conocerlos en profundidad, pues detectar uno de ellos en el adversario (por parte de los jueces o por parte de uno de los contrincantes) suponía un nigraha-sthāna, es decir, un "jaque mate". Los manuales de entrenamiento incluían pormenorizadas listas de jāti.

SABDA (śabda): Testimonio fiable y de autoridad, incluye tanto la simple comunicación verbal de un maestro como cada uno de los textos que constituyen la tradición textual de una obra canónica. Dicho testimonio puede informar tanto de cosas que uno puede experimentar por sí mismo, como de otras que están fuera del alcance de la experiencia personal.

METÁFORA (upamā, rūpaka, vyañjanā, upalakṣaṇa, dhvani): El término sánscrito upamā significa comparación, semblanza, similitud y de él se deriva upamāna, que es uno de los medios válidos de conocimiento (pramāṇa) según los *Diálogos de lógica* (Nyāyasūtra). Upamāna es el medio que produce el conocimiento de la relación entre un nombre (saṃjñā) y la cosa nombrada (saṃjñin). El diccionario Pujol (2005) lo ilustra con el siguiente ejemplo. Un hombre de la ciudad visita un bosque y se encuentra a un forestal que le dice que el gavaya es un animal salvaje parecido a la vaca. El ciudadano se interna en el bosque y ve un animal que se parece a una vaca y dice para sí: "he ahí un gavaya", ese es el conocimiento analógico (upamiti). Se requieren dos eventos cognitivos para que se produzca la upamiti: el reconocimiento de la semblanza o parecido (sādṛśyajñāna) y el recuerdo de lo mencionado por el forestal (atideśa).

El adjetivo rūpaka significa figurativo, metafórico, que tiene la forma o apariencia de otra cosa. En la retórica es el término equivalente a la metáfora como figura de estilo. En el arte dramático rūpaka significa obra de teatro. El término vyañjanā

tiene como campo semántico la alusión, la sugestión, la resonancia semántica y la connotación. En la literatura de los tratados (śāstra), upalakṣana significa implicación, inclusión, y se puede entender como una forma de sinécdoque, y representa la capacidad que tiene una palabra de expresar, al mismo tiempo, su propio significado y otro diferente.

Los tratados de retórica denominan dhvani al significado sugerido, a la resonancia semántica y a la alusión. En el arte poética el término se utiliza para designar el poema sugerente, en cuyos versos predomina el significado implícito. La tradición sánscrita, enamorada del hermetismo, los considera los más excelsos.

AVYAKRTA (avyākṛta): Lo que no es necesario contestar, lo que carece de sentido explicar o analizar.

CHALA (chala): Malinterpretación intencionada del discurso del oponente. Recurso generalmente utilizado para irritar o desorientar al adversario en un debate. Una de sus formas consiste en tomar por metáfora lo que pretendía ser literal o a la inversa. Puede considerarse una forma de ironía proyectiva. Por ejemplo, si alguien dice: "Cuando se tiene un hijo, se acaba la pareja", se puede replicar: "Evidente, pasáis de ser dos a ser tres". Entender lo contrario de lo que se dice, asumir literalmente "pareja" cuando pretendía ser metáfora de "vida amorosa" o, a la inversa, hacer metáfora de lo que quería ser literal, es trasformar en irónico el discurso del interlocutor. En la ironía decimos lo contrario de lo que significamos, pero generalmente esta posibilidad ha sido exclusiva del yo y, en este caso, se atribuye al tú. Estas prácticas escenifican el hecho de que es el lenguaje el que se expresa a través de nosotros y no nosotros los que nos expresamos a través del lenguaje; una idea que hizo popular Heidegger pero que encontramos ya en los vitandines. Se pone de manifiesto que el lenguaje tiene una vida propia que le permite reírse maliciosamente de nuestras intenciones, oponiendo

a la seriedad de éstas su naturaleza de "juego", noción que lograría abrirse paso, de la mano de Wittgenstein, en el panorama filosófico del siglo XX. Como decía un personaje de Woody Allen: "Si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes".

PRASANGA (prasaṅga): Método crítico mediante el cual las tesis filosóficas o metafísicas son desarticuladas mostrando su inconsistencia interna o circularidad. Mediante esta técnica podía mostrarse cómo una proposición o una argumentación lógica podía traicionarse a sí misma. Generalmente los escépticos la utilizaban como un método de crítica destructiva, aunque para algunas escuelas budistas e hinduistas contenía una verdad positiva de carácter terapéutico.

PRAYOJANA (prayojana): Propósito. La cuarta de las categorías (padārtha) de la lógica (nyāya). Para la India no hay lógica desprovista de propósitos. Las razones llevan implícitas intenciones, y a la inversa. El término se refiere, de manera general, a aquello por lo cual uno es llevado a actuar. Todos los seres y todas sus acciones, y todas las ciencias, explica Vātsyāyana, participan de esta categoría.

SIDDHANTA (siddhānta): Conjunto de suposiciones aceptadas por una tradición de pensamiento. Los antiguos sabios de la lógica sánscrita fueron muy conscientes de que, a la hora de pensar, nunca se parte de cero. Se clasifican en cuatro tipos: aquellos supuestos que aceptan todas las escuelas de pensamiento, aquellos que aceptan unas y rechazan otras, aquellos que aun aceptándolos, llegan a otras conclusiones, aquellos que sólo son aceptados provisionalmente para poder entrar en debate (como en el caso de los vitandines).

DRSTANTA (dṛṣṭāntā): Ejemplo. Punto de coincidencia y lugar de encuentro del hombre común y del sabio o experto (parikṣaka).

SAMSAYA (saṃśaya): Duda, dilema, interrogante, indeterminación, también riesgo, dificultad. Una de las categorías que se analizan en los Nyāyasūtra, que se asocia con la percepción de propiedades contradictorias en un mismo objeto. Vātsyāyana advierte que en determinadas circunstancias la duda puede ser significativa, estimulando nuevas inquisiciones y fomentando la atención a las fuentes del conocimiento. Estimula el uso de tarka.

TARKA (tarka): Suposición, conjetura, argumentación, razonamiento, prueba. Como concepto de la lógica es razonamiento y persuasión. La razón tiene sentido como un medio entre otros de enfrentar lo desconocido y lo que parece socavar nuestro sentido del orden (por ejemplo, lo prodigioso y lo inesperado, pero también las guerras, las costumbres extrañas, las desgracias personales y las catástrofes naturales). Necesitamos un orden, necesidad que nos viene dada por el orden social en el que vivimos, y la naturaleza o la historia no siguen siempre ese orden. La actividad de la razón será el esfuerzo por crearlo, descubrirlo, construirlo o establecerlo. En la literatura filosófica budista, la razón se denomina yukti. No existe, sin embargo, un concepto que corresponda a la contraposición clásica occidental entre razón y pasión, razón e imaginación, o razón e instinto. Quizá la noción budista se limita a la consecuencia lógica y a lo persuasivo: lo que es racional es yukta, consecuente, consistente.

NIRNAYA (nirṇaya): Certeza. Es la conclusión a la que llegamos tras el uso del razonamiento (tarka).

VADA (vāda): Discusión constructiva. Diálogo entre maestro y discípulo o entre dos buscadores sinceros de la verdad. Presupone la honestidad y la jerarquía.

JALPA (jalpa): Discusión tramposa. Debate en el que el único propósito de los contendientes es la victoria, sin importar el uso

de falacias, sofismas, parloteo y otros trucos para desorientar o confundir al adversario.

HETVABHASA (hetvābhāsa). Falacia: razones (hetu) que parecen válidas pero que en realidad no lo son. Los *Diálogos de lógica* enumeran cinco tipos. Argumentos "erráticos" (savyabhicāra), contradictorios (viruddha), tautológicos (prakaraṇasama), improbados (sādhyasama) e inoportunos (kālātīta). Un argumento errático es aquel que puede llevar a conclusiones muy diversas. Un argumento contradictorio es aquel cuya conclusión se opone a la premisa que se proponía probar. El tautológico repite de otra manera la tesis que se pretendía demostrar. En el improbado, es la razón misma la que requiere prueba. Y, por último, el inoportuno es una falsa analogía que no tiene que ver con el problema que se discute.

VITANDA (vitaṇḍā): Según sus proponentes, se trata simplemente de un modo honesto de argumentación negativa, no necesariamente asociado al escepticismo. Según la tradición lógica del nyāya, es un modo de jalpa, es decir, un debate tramposo y capcioso. Ha sido objeto de este libro.

CRONOLOGÍA DE AUTORES Y TEXTOS CLÁSICOS DE LA INDIA

(Fuente: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, ed. Karl Potter)

Ṛgveda	1200-900 a. EC.
Upaniṣad (antiguas)	800-300 a. EC.
Upaniṣad (medias y tardías)	300 a. EC. - 1000
Siddhārtha Gautama (Buda)	*ca.* 500 a. EC.
Mahāvīra (Jaina)	*ca.* 500 a. EC.
Pāṇini (gramática sánscrita)	*ca.* 350 a. EC.
Mahābhārata (primeras versiones)	*ca.* 500 a. EC.
Mahābhārata (versiones tardías)	400 +
Rāmāyaṇa	*ca.* 300 a. EC.
Bhagavadgītā (primeras versiones)	200 a. EC.
Bhagavadgītā (versiones tardías)	400
Kathāvatthu (sthaviravāda)	*ca.* 250 a. EC.
Dhammasaṅganī (sthaviravāda)	*ca.* 200 a. EC.
Mīmāṃsāsūtra	(Jaimini) 200 a.EC - 200
Brahmasūtra	200 a. EC.-200
Patañjali (gramático)	*ca.* 150 a. EC.
Vibhaṅga (abhidharma)	*ca.* 150 a. EC.
Milindapañha (sthaviravāda)	*ca.* 150 a. EC.
Mahāyānasūtra	100 a. EC. - 800
Śatasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra (prajñāpāramitā)	*fl.* 1
Aṣṭasāhasrikāprañāpāramitāsūtra (prajñāpāramitā)	*fl.* 1
Ratnakūṭasūtra (prajñāpāramitā)	*fl.* 25

Jaimini (mīmaṃsā)	25 (?)
Brahmasūtra o *Vedāntasūtra* (Bādarāyaṇa)	50 (?)
Sukhavatīvyūhasūtra largo (prajñāpāramitā)	*ca.* 50
Yogācārabhūmi (Saṃgharakṣa, savastivāda)	*ca.* 70
Vaiśeṣika-sūtra (Kaṇāda o Ulūka)	100 (?)
Ṣaṣtitantra (sāṃkhya)	100 (?)
Mīmāṃsāsūtravṛtti (Upavarṣa)	100 (?)
Saddharmapuṇḍarikasūtra (prajñāpāramitā)	125 (?)
Sukhavatīvyūhasūtra corto (prajñāpāramitā)	*ca.* 150
Nyāyasūtra (Gautama o Akṣapāda)	150 (?)
Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakakārikāh, Vigrahavyāvartanī, Ratnāvalī,* (madhyamaka)	*ca.* 150
Āryadeva (madhyamaka)	*fl.* 180
Aṣṭapāhuda (Kundakunda, jaina)	200 (?)
Laṅkāvatārasūtra (mahāyāna)	250 (?)
Avataṃśakasūtra (mahāyāna)	250 (?)
Vimalakīrtinirdesasūtra (mahāyāna)	250 (?)
Samādhirājasūtra (prajñāpāramitā)	250 (?)
Vajracchedikāsūtra (prajñāpāramitā)	300 (?)
Hṛdayasūtra (prajñāpāramitā)	300 (?)
Yogasūtra (Patañjali)	*ca.* 300-400
Asaṅga (yogācāra)	290-380
Vasubandhu (yogācāra)	*fl.* 360
Sāṃkhyakārikā (Īśvarakṛṣṇa)	*ca.* 375
Umāsvati (*Tattvārthasūtra*, jaina)	*fl.* 400 (?)
Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, nyāya)	*fl.* 410
Buddhaghoṣa	*fl.* 425
Bhartṛhari (gramático)	*ca.* 450

Vyāsa (*Yogasūtrabhaṣya*)	*fl.* 475
Dignāga o Diṅnāga (yogācāra)	*fl.* 480
Gauḍapāda (vedānta advaita)	*fl.* 525 (?)
Buddhapālita (madhyamaka)	*fl.* 530 (?)
Praśastapāda (vaiśeṣika)	*fl.* 530 (?)
Sthiramati (yogācāra)	*fl.* 540 (?)
Bhāvaviveka o Bhavya	*fl.* 550
Candramati (vaiśeṣika)	*ca.* 550
Praśastapāda (vaiśeṣika)	*ca.* 575
Uddyotakara (nyāya)	*fl.* 610
Dharmapala (madhyamaka, yogācāra)	*fl.* 625
Candrakīrti (madhyamaka)	*fl.* 640
Dharmakīrti (yogācāra)	*fl.* 645
Samantabhadra (jaina)	*fl.* 650
Jayarāśi (cārvāka)	*fl.* 650 (?)
Kumārila (mīmāṃsā)	*fl.* 660
Maṇḍana Miśra (mīmāṃsā y advaita)	*fl.* 690
Prabhākara (mīmāṃsā)	*fl.* 700
Siddhasena Divākara (jaina)	*fl.* 700 (?)
Śaṅkarācārya (vedānta advaita)	*fl.* 710
Śāntideva (madhyamaka)	*fl.* 740
Padmapāda (advaita)	*fl.* 740
Śāntarakṣita (madhyamaka)	*fl.* 750
Haribhadra Sūri (jaina)	*fl.* 750
Sureśvara (advaita)	*fl.* 760
Bhāskara (vedanta teísta)	*fl.* 750
Kamalaśīla (madhyamaka)	*fl.* 770
Dharmottara (yogācāra)	*fl.* 770
Yaśomitra (sarvāstivāda)	*fl.* 850
Jayanta Bhaṭṭha (nyāya)	*fl.* 870
Jñānaghana (advaita)	*fl.* 900
Devasena (jaina)	*fl.* 934
Bhāsarvajña (nyāya)	*fl.* 950
Sānātanī	*fl.* 950

Vyomaśiva (vaiśeṣika)	*fl.* 950
Vimuktānam (advaita)	*fl.* 950
Vācaspati Miśra I (advaita y nyāya)	*fl.* 960
Helārāja (gramático)	*fl.* 980
Śrīdhara (vaiśeṣika)	*fl.* 991
Udayana (nyāya-vaiśeṣika)	975-1050
Yāmuna (vedānta)	*fl.* 1010
Abhinavagupta (śaiva de Kashmir)	*fl.* 1014
Jñānaśrīmitra (yogācāra)	*fl.* 1025
Sarvajñātman (advaita)	*fl.* 1027
Atīśa o Dīpaṅkara Śrījñāna	*fl.* 1035
Kṣemarāja (śaiva de Kashmir)	*fl.* 1040
Ratnakīrti (yogācāra)	*fl.* 1070
Prajñākaramati (madhyamaka)	*fl.* 1075
Rāmānuja (vedānta teísta)	*fl.* 1120
Vallabha (nyāya-vaiśeṣika)	*fl.* 1140
Śrīharṣa (advaita)	*fl.* 1140
Vādideva o Devasūri (jaina)	*fl.* 1143
Hemacandra (jaina)	*fl.* 1150
Gorakṣanātha (yoga)	*fl.* 1150
Śivāditya (nyāya)	*fl.* 1150
Yogavāsiṣṭha (*rāmāyaṇa*)	*fl.* 1200 (?)
Nimbārka (dvaitādvaita)	*fl.* 1250
Keśava Miśra (nyāya-vaiśeṣika)	1225-1275
Madhva o Ānandatīrtha (vedānta teísta)	*fl.* 1280
Śaṅkarānanda (advaita)	*fl.* 1290
Citsukha (advaita)	*fl.* 1295
Ānandagiri o Ānandajñāna o Janārdana (advaita)	*fl.* 1300
Lokācārya Pillai (viśiṣṭādvaita)	*fl.* 1300
Maṇikaṇṭha Miśra (navyanyāya)	*fl.* 1300
Umāpati Śivacariyār (śaiva siddhanta)	*fl.* 1310
Vedānta Deśika o Veṅkaṭanātha (viśiṣṭādvaita)	*fl.* 1330
Gaṅgeśa (navyanyāya)	*fl.* 1350

Vidyāraṇya o Mādhava o Bhāratītīrtha (advaita)	*fl.* 1350
Jayatīrtha (dvaita vedānta)	*fl.* 1370
Vardhmāna (navyanyāya)	*fl.* 1360
Kapila (sāṃkhya)	*fl.* 1375
Śaṅkara Miśra I (navyanyāya)	*fl.* 1430
Vācaspati Miśra II (navyanyāya)	*fl.* 1450
Sadānanda o Yogīndra (advaita)	*fl.* 1500
Mādhava (historiador advaita)	*fl.* 1515
Caitanya (vedānta teísta)	*fl.* 1520
Vallabha (vedanta teísta)	*fl.* 1525
Raghunātha Śiromaṇi (navyanyāya)	*fl.* 1530
Vyāsatīrtha o Vyāsarāya (vedanta teísta)	*fl.* 1535
Jīva Gosvāmin (acintyabhedābheda)	*fl.* 1560
Viṭṭhala Dīkṣita (śuddhādvaita)	*fl.* 1565
Madhusūdana Sarasvatī (advaita)	*fl.* 1570
Vādirāja (vedānta dvaita)	*fl.* 1571
Vijñānabhikṣu (vedānta)	*fl.* 1575
Appayya Dīkṣita (advaita)	*fl.* 1585
Jagadīśa (navyanyāya)	*fl.* 1620
Raṅgarāmānuja (viśiṣṭādvaita)	*fl.* 1630
Annambhaṭṭa (navyanyāya)	*fl.* 1640
Harirāma Tarkavāgīśa (nyāya)	*fl.* 1640
Rāghavendra Tīrtha (vedānta dvaita)	*fl.* 1640
Viśvanātha (navyanyāya)	*fl.* 1640
Mathurānātha (navyanyāya)	*fl.* 1650
Rāmakṛṣṇādhvarin (navyanyāya)	*fl.* 1650
Gadādhara (navyanyāya)	*fl.* 1660
Puruṣottama Pītāmbara (śuddhādvaita)	*fl.* 1670
Yaśovijaya (jaina)	*fl.* 1679
Gauḍa Brahmānanda (advaita)	*fl.* 1680
Nārāyaṇa Sarasvatī (vedānta)	*fl.* 1710
Sadāśiva Brahmendra o Sarasvatī (advaita)	*fl.* 1720

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. 2005. *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad*, ed. Rolf Tiedemann; colaboración de Gretel Adorno, Susan Bech-Morss y Klauss Schultz, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal.

Agamben, Giorgio. 2003. *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos.

— 2005. *Profanaciones*, trad. Edgardo Dobry, Barcelona, Anagrama.

Arnau, Juan. 2004. (ed/trad.) *Fundamentos de la vía media* de *Nāgārjuna,* Madrid, Ediciones Siruela.

— 2005. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna.* México, Fondo de Cultura Económica.

— 2006. (ed/trad.) *Abandono de la discusión de Nāgārjuna,* Madrid, Ediciones Siruela.

— 2007. *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós.

— 2008. *Rendir el sentido. Filosofía y traducción*, Valencia, Pre-Textos.

Barthes, Roland. 1994. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

Basham, Arthur L. 1951. *History and doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion*, London, Luzac and Company.

Blanchot, Maurice. 1992. *El espacio literario*, trads. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós.

Bochenski, Joseph M. 1961. *A history of formal logic*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

Booth, Wayne C. 1961. *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press.

— 1974. *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press.

Borges, Jorge Luis. 2000. "Pierre Menard, autor del Quijote" en *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial.

— 1985. *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial.

Bruner, Jerome. 1998. *Realidad mental y mundos posibles*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa.

Cabezón, Jose Ignacio. 1994. *Buddhism and Language. A study of indo-tibetan scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press.

Camus, Albert. 1999. *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza Editorial.

— 2001. *El hombre rebelde*, trad. Josep Escué, Madrid, Alianza Editorial.

Cardona, George. 1988. *Pāṇini: His Work and Its Traditions*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

Cavell, Stanley. 2002. *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, trad. Diego Ribes, Madrid. Cátedra.

Certeau, Michel de. 1998. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México D.F., Universidad Iberoamericana.

Chattopadhyaya, Debiprasad y Gangopadhyaya, Mrinalkanti. 1967. *Nyāya Philosophy. Literal Translation of Gautama's Nyāya-Sūtra & Vātsyāyana's Bhāṣya along with a free and abridged translation of the Elucidation by Mahāmahopādhyāya Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa*, 5. vols., Calcutta, R. D. Press.

Conze, Edward. 1960. *The Prajñāpāramitā literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.

— 1968. *Thirty years of buddhist studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.

Cortázar, Julio. 1999. "Instrucciones para John Howell" en *Todos los fuegos, el fuego*, Madrid, Alfaguara.

Dasgupta, Surendranath. 1969. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Cambridge University Press.

— 1973. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 2. Cambridge University Press.

— 1974. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 3. Cambridge University Press.

Davids Rhys y Shwe Zan Aung (ed/trad.). 1960. *Points of Controversy (Kathā-Vatthu)*, London, Pali Text Society.

Davidson, Donald. 1990a. "De la idea misma de un esquema conceptual", "¿Qué significan las metáforas?" en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.

Deleuze, Gilles. 1995. *Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, en *Theatrum Philosophicum* (de Michel Foucault), Barcelona, Anagrama.

Derrida, Jacques. 1997a. *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a.

— 2000. *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos.

— 2004. *Acabados; seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta.

Dumitriu, Anton. 1977. *History of Logic* (v.1: Chapter III: Indian Logic), Tunbridge Wells, Abacus Press.

Empírico, Sexto. 1996. *Hipotiposis pirrónicas*, trad./ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal.

Fatone, Vicente. 1971. *El budismo "nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba.

— 1972. *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo.* Buenos aires, Sudamericana.

Foucault, Michel. 1990. *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós.

— 1995. *Theatrum Philosophicum*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama.

— 1996. *Hermeneútica del sujeto*, trad. Fernando Alvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira.

— 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*; trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.

— 1999a. "¿Qué es un autor?" en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I), trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

— 1999b. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, México, Siglo XXI.

— 2000. *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.

— 2002a. *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Buenos Aires, Tusquets.

— 2002b. *Historia de la sexualidad* (vol.1) *La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI.

Frankfurt, Harry. 2005. *On Bullshit*, Princeton University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1984. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

Ganeri, Jonardon (ed.). 2001. *Indian Logic: a Reader*, Richmond, Surrey, Curzon.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós.

— 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, trad. Nicolás Sánchez y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós.

Gómez, Luis O. 1977. "The Bodhisattva as a wonder-worker", *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley (CA), University of California.

— 2000a. "Two jars on two tables. Reflections on the 'Two Truths'," en Jonathas A. Silk, ed., *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Gonda, Jan. 1975. *Vedic Literature (Saṃhits and Brāḥmaṇas)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Goodman, Nelson. 1983. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

— 1993. *Maneras de hacer mundos*, trad. Carlos Thiebaut, Madrid, Visor.

Granoff, Phyllis E. 1978. *Philosophy and argument in late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*, Boston, Reidel.

Habermas, Jürgen, 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus.

Heidegger, Martin. 2001. *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Lecciones de estética*, trad. Alfredo Llanos, México, Coyoacán.

Hattori, Masaaki. 1982. *Dignāga, On Perception* (an annotated translation of the first chapter of the *Pramāṇasamuccaya*), Cambridge, Harvard University Press.

Huntington, Clair. W. Jr. 1989. *The Emptiness of Emptiness: An introduction to the early Indian Mådhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.

Jani. A. N. 1996. *Śrī Harṣa's (Makers of Indian Literature)*, Delhi, Sahitya Akademi.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd.

Jhā, Gaṅgānāṭha. 1984. *The Nyāya-Sūtras of Gauṭama* (With the Bhāṣya of Vāṭsyāyana and the Vārṭika of Uḍḍyoṭakara, 4 vols.), Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1986. *The Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa*. Delhi, Sri Satguru.

Johnston, E.H. y Arnold Kunst. 1990. *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Kant, Inmanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente (edición abreviada), Madrid, Tecnos.

Katz, Steven T. (ed.). 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York. Oxford University Press.

— 1983. *Mysticism and Religious Traditions*, New York. Oxford University Press.

— 1992. *Mysticism and Language*, New York. Oxford University Press.

Kierkegaard, Søren. 1975. "El Dios improbable", trad. Luis O. Gómez, capítulo III de *Migajas Filosóficas* en *Problemas de la Filosofía*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

— 2000. Escritos de Søren Kierkegaard. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Darío González y Begonia Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta.

Kuhn, Thomas. 1982. *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

— 2001. *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Lakoff, George y Johnson, Mark. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lamotte, Etienne. 1944. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Lovain, Bureaux du muséon.

— 1988a. *History of Indian Buddhism, from the origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain.

— 1988b. "The assessment of textual interpretation in Buddhism", trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, (Donald S. López, ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.

Lindtner, Christian. 1982. *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhaguen, Narayana Press.

Loy, David R. 1999. "Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen", *Philosophy East and West 3*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Man, Paul de. 1984. "El concepto de ironía" en *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richard, Madrid, Cátedra.

Margolis, Joseph. 1962. *Philosophy looks at the arts: contemporary readings in aesthetics.* New York, Charles Scribner's sons, cop.

Matilal, Bimal Krishna. 1971a. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton.

— 1971b. "Negation and the Mādhyamika Dialectic", cap. 5 en Matilal 1971a.

— 1973. "A Critique of the Mādhyamika Position", en Sprung, ed., 1975.

— 1975. "Mysticism and Reality: Ineffability", *Journal of Indian Philosophy* 3.

— 1977a. "The logical illumination of Indian mysticism" (An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 5 May 1977), Oxford, Clarendon Press.

— 1977b. Nyāya-Vaiśeṣika. A Histọry of Indian literature (v. 6), Wiesbaden, Harrassowitz.

— 1985. *Logic, Language and Reality*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1986a. *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

— 1986b. (ed.) "Buddhist Logic and Epistemology", en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel.

— 1990. *The word and the world: India's contribution to the study of language*, Delhi, Oxford University Press.

— 1998. *The Character of Logic in India*, ed. Jonardon Ganeri y Heeraman Tiwari, New York, SUNY Press.

Muecke, Douglas C. 1969. *The Compass of Irony*, London, Methuen & Co.

— 1970. *Irony*, London, Methuen & Co.

Nagao, Gadjin M. 1990. *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru.

Nakamura, Hajime. 1980. *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

— 2000. *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

Obermiller, E. 1986. (trad.) *The History of Buddhism in India and Tíbet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Olivelle, Patrick. 1998. *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford, Oxford University Press.

Ortega y Gasset, José. 2001. *Ideas y creencias*. Madrid, Alianza Editorial.

Pániker, Agustín. 2001. *El jainismo: historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós.

Pardo, José Luis. 2005. *La metafísica*, Valencia, Pre–textos.

Potter, Kart H. (ed.). 1981. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 3: *Advaita Vedanta*, Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1983. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 1: *Bibliography*. Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1987. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 4: *Sāṃkhya*. Ed. Gerald Larson and Ram Shankar Bhattacharya. Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1990. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 5: *The Philosophy of the Grammarians*, Ed. Howard Coward and Kunjunni Raja. Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1995a. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 8: *Buddhist Philosophies from 100 to 350 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1995b. *Encyclopedia of Indian philosophies*, v. 2: *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

— 1991. *Presuppositions on India's philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Pujol, Óscar. 2005. *Diccionari Sànscrit-Català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana.

Ramírez, Laureano (ed/trad). 2004. *Sūtra de Vimalakīrti*, Barcelona, Kairós.

Regamey, Konstanty. 1990. (trad./ed.) *The Bhadramāyākāravyākaraṇa. Introduction, tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Robinson, Richard H. 1957. "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System", *Philosophy East and West* 6.

— 1972. "Did Nāgārjuna really refute all philosophical views", *Philosophy East and West*, 22.

— 1978. *Early Mådhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Rorty, Richard. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós.

— 1993. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

Ruegg, David Seyfort. 1977. "The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of description of reality in Mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 5: 1-71.

— 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Saussure, Ferdinand. 1993. *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Madrid, Alianza Editorial.

Schlegel, Friedrich. 1971. *Lucinde and the Fragments*, trad. Peter Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Sharma, Priyavrat (ed./trad.). 1981. *Caraka-Saṃhitā* (4. volúmenes: 1. Sūtrasthāna-Indriyasthāna. 2. Chikitsāsthānam-Siddhisthānam. 3 Chikitsa Sthana (caps. 1-14). 4. Chikitsāsthāna-Siddhisthāna.), Delhi, Chaukhabha Orientalia.

Solomon, Esther. 1976. *Indian Dialectics*. 2 vols. Ahmedabad, Gujarat Vidya Sabha.

Spiller, Gustav. 1902. *The Mind of Man*. London. Swan Sonnenschein & Co.

Sprung, Mervyn. 1979. *Lucid exposition of the Middle Way. The essential chapters from the Prasannapadå of Candrakīrti*, Boulder (CO), Prajñā Press.

Stcherbatsky, Theodor. 1962. *Buddhist Logic* (2 vols.), New York, Dover Publications.

Sternbach, Ludwik. 1975. *Indian Riddles. A forgotten chapter in the history of Sanskrit Literature*, Hoshiapur (India), VVRI Press.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. 1990. *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá.

— 1995. *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya): Vaidalyaprakaraṇa*. Delhi. Motilal Banarsidass.

Tucci, Giuseppe, 1934. (ed./trad.) *Ratnāvalī of Nāgārjuna, Journal of the Royal Asiatic Society* 1934 (pp. 307-325) y 1936 (pp. 237-252, 423-425).

— 1981. *Pre-Dinnaga Buddhist texts on logic from Chinese sources*, Vesta Publications. Madrás.

Valéry, Paul. 1988. *La idea fija*, trad. Carmen Santos. Madrid. Visor.

— 1993. *Escritos filosóficos*, trad. Carmen· Santos. Madrid. Visor.

— 1998. *Teoría poética y estética*, trad. Carmen Santos. Madrid. Visor.

Vallée Poussin, Louis de la, (ed.). 1970. *Mūlamadhyamakakārik ās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Osnabruck, Biblio Verlag.

— 1988. (ed/trad.) *Abhidharmakośabhāṣyam*, Leo M. Pruden, trad., versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian humanities Press, 1988. 4 vols.

Wayman, Alex. 1999. *A millennium of Buddhist logic*, Delhi, Motilal Banarsidass.

White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

Williams, Paul. 1980. "Some aspects of language and construction in the Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy 8*, Boston (MA), Reidel Publishing.

— 1998. *The reflexive nature of awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Richmond, Curzon Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

— 1999. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

ÍNDICE ANALÍTICO

Este libro se terminó de imprimir
y encuadernar el 30 de septiembre de 2008,
en los talleres de Tecnología Gráfica, S.L.,
Av. Gumersindo Llorente, 23,
Madrid.



Arte de probar es la biografía intelectual de los vitandines, filósofos irónicos de la India, expertos en lógica que se dedicaban pacientemente a la desarticulación de los principios mismos de la lógica. Entre ellos hubo materialistas, budistas e hinduistas. Acudían a los torneos dialécticos con el único propósito de refutar las tesis de sus oponentes, siendo su única pasión no la victoria o el poder, sino descubrir el truco de magia, la tramoya que sostiene la ilusión colectiva del pensamiento. No aportaban teorías propias, sino que se limitaban a desmontar, mediante la ironía, las certezas de sus interlocutores, ésas que se presentan como triunfo de la lucidez y la voluntad cuando no son más que añagaza y lazo para incautos.

«Juan Arnau ha encontrado, en la inmensa selva de la literatura filosófica de India, un tema inédito. Ofreciéndonos un libro espléndidamente escrito, elegante sin manierismos, erudito sin apabullar y cautivador en su manera de relacionar el pasado con el presente, oriente con occidente. Los vitandines están, paradójica y felizmente, de actualidad y se instalan con pleno derecho en el seno de muchas de las discusiones filosóficas y poéticas contemporáneas. El volumen interesará a filósofos, orientalistas, poetas, teóricos de la literatura, políticos y a todos aquellos atraídos por el arte de persuadir.»

JESÚS AGUADO (www.indicalibros.com)

Juan Arnau (Valencia, 1968), astrofísico y filósofo, investigador en la Universidad de Michigan, la Universidad de Barcelona y actualmente en el CSIC, es autor de los ensayos: *Rendir el sentido* (Pre-Textos 2008), *Antropología del budismo* (Kairós 2007), *La palabra frente al vacío* (FCE 2005), y de las ediciones críticas de los tratados de Nāgārjuna: *Fundamentos de la vía media* (Siruela 2004) y *Abandono de la discusión* (Siruela 2006).


9 788437 506210

